Irénikon

Éditorial «Le dialogue théologique orthodoxe-catholique» • Le salut dans la matière, par le métropolite Georges Khodr • L'évangile, l'eucharistie, l'icône: une périchorèse de la «parousie» liturgique, par Dominique Cerbelaud • L'enjeu de la Liturgie: Quarantième anniversaire de la Constitution sur la Liturgie, par Nicolas Egender • L'enjeu de la liturgie: note bibliographique, par Nicolas Egender • Relations entre les Communions • Chronique des Églises

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVIII 3e trimestre 2005

Éditorial

L'annonce de la reprise du dialogue théologique officiel entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique nous réjouit. Nous l'attendions et nous l'espérions. À la fin des années Quatre-vingts, les bouleversements politiques en Europe avaient fait resurgir la question, soulevée par les Églises orthodoxes avant même l'ouverture du dialogue, de l'existence des Églises orientales catholiques en pleine communion avec l'Église de Rome. Le programme convenu du dialogue, qui avait déjà enregistré des avancées notoires, avait été suspendu dès 1990 pour se consacrer en priorité et exclusivement à ce différend. Malgré l'espoir suscité par le document élaboré à Balamand en 1993 et qui à nos yeux garde une réelle valeur ecclésiologique et pastorale, les tentatives de rapprochement sur ce point ont échoué. La question reste posée, et il serait naïf de la croire sans impact sur le dialogue ultérieur.

Nos Églises cependant ont décidé de reprendre la discussion théologique là où elles l'avaient abandonnée: la primauté, les primautés, les institutions synodales en Église. Il s'agit d'une décision inspirée par la sagesse, et on peut espérer qu'une approche plus globale permettra d'aborder avec moins de méfiance et de crainte la question de l'existence des Églises orientales catholiques.

Une urgence, en effet, s'impose aujourd'hui dans le dialogue: rétablir la confiance. Valeur insaisissable, s'il en est. La confiance, dans le climat de méfiance et de peur qui prévaut souvent jusqu'à ce jour, requiert un long travail tant spirituel que psychologique. Pour nous comprendre nous devons nous connaître et pour nous connaître il nous faut nous rencontrer, rencontrer des hommes et des femmes épris de Dieu dans l'autre Église. Dans la rencontre, nous apprenons à les écouter, à entendre leur histoire de joies et de

peines, avec respect. L'écoute exige la patience et l'acceptation que, consciemment ou non, notre histoire, de génération en génération, a été source de souffrances pour nos frères et sœurs dans la foi. L'effort nécessaire de réécrire ensemble notre histoire commune ne peut venir qu'après. Mais auparavant il nous faut prendre conscience des émotions collectives et personnelles que le passé et le présent éveillent. Toutes les émotions ne sont pas justifiées ni justifiables, mais elles habitent nos mémoires brèves et longues. En ce domaine, un travail de guérison est nécessaire. Il est l'œuvre de l'Esprit Saint qui seconde notre labeur. Ce labeur aujourd'hui doit s'effectuer en priorité au niveau local, là où les chrétiens vivent leur foi au quotidien. On mesure la responsabilité des pasteurs et des formateurs. Comment aider le Peuple de Dieu à vivre la différence dans le vécu de la foi comme un bénédiction plutôt que comme une menace? Comment, sans faillir au dépôt de la foi, reçu dans l'Église de mon baptême, accueillir l'œuvre du Saint-Esprit dans l'autre Église? Un long chemin reste à parcourir pour édifier ce climat de confiance à la mesure de notre espérance et à la mesure de l'amour du Christ pour son Église.

Le salut dans la matière*

Titre au premier abord étrange pour ceux qui sont familiers avec l'expression biblique: salut de l'âme. Il apparaît moins étrange si le mot âme est pris dans le sens biblique, c'est-à-dire dans une acception non-dualiste et si la matière ne désigne pas strictement une réalité non animée, en d'autres termes si nous nous libérons du platonisme. Si l'âme n'est pas comprise comme substance immatérielle non sujette à la mort, nous sommes devant une conception du salut qui embrasse tout l'être humain et même le cosmos. Le salut prendrait alors la totalité insécable de l'âme ainsi que la globalité de l'univers appelé à «être libéré de la corruption pour entrer dans la gloire des enfants de Dieu» comme le dit Paul dans sa lettre aux Romains (8, 21).

L'homme est dans la pensée chrétienne une uni-totalité opposée au dualisme antique où le corps est conçu comme prison de l'âme, comme le répétera clairement la philosophie d'Avicenne. L'intellect humain ne pourrait être compris que comme étincelle de l'intellect divin ou cosmique. Le salut n'aurait alors pour objet qu'une aire réduite à des fonctions intellectuelles. On ne comprendrait plus dans cette vision la résurrection de la chair qui viendrait s'ajouter à une âme qui l'attend.

Point n'est besoin de m'étendre longuement sur le concept de *nephesh*. L'âme est, dans l'Ancienne Alliance, à la fois visible et invisible. Elle désigne la totalité de l'être. Le cœur est l'âme dans sa valeur intérieure. C'est l'âme dans sa force opérationnelle. Il n'y a rien dans l'âme qui équivaut à notre concept de pensée. L'âme cherche mais non dans un système de pensée. Elle cherche dans la sagesse. Il n'y a pas là de distinction entre l'abstrait et le concret.

* Conférence présentée au XIII[e] Colloque œcuménique international, consacré à saint Jean de Damas (Bose, 12 septembre 2005).

Le corps est la manifestation de cette âme. Quand Dieu souffle l'esprit de vie dans l'homme fait de terre (Gn 2, 7) il ne faut pas comprendre la terre comme étant le corps et l'esprit de Dieu comme l'âme. Quand Dieu insuffla son esprit l'homme devint âme vivante. Le corps est lui-même l'âme dans sa forme extérieure. Tout ce qui appartient à l'âme est l'âme. L'âme est dans le sang et le sang est dans l'âme. Les os sont aussi l'âme. Il en est de même des reins. Ainsi est-il dit dans les Psaumes:

Que tes demeures sont désirables
Seigneur Sabaoth
mon âme soupire et languit
après les parvis du Seigneur.
Mon cœur et ma chair crient de joie
vers le Dieu vivant. (Ps 83/84, 1 et 2).

Quand survient la mort l'âme est privée de vie. Vous trouverez cela dans le livre des Juges, les Nombres, Ezéchiel, Job. L'âme demeure dans le tombeau avec le corps.

Je crois que le Nouveau Testament ne présente pas une ontologie de l'âme isolée quand le Seigneur dit, par exemple, «vous trouverez soulagement pour vos âmes» (Mt 11, 29). Il s'agit ici de la paix intérieure de tout l'être. Quand l'Apocalypse évoque les âmes de ceux qui furent égorgés pour la parole de Dieu (cf. 6:9) entend-elle autre chose que le triomphe des martyrs qui ont dépassé le jugement sans évoquer nécessairement une substantialité de leurs âmes? «La mort des martyrs est comparée à l'immolation des animaux égorgés dans le Temple de Jérusalem. Le sang de ces derniers était répandu au pied de l'autel des holocaustes à Jérusalem; le sang des martryrs au bas de l'autel céleste. Le sang étant siège de l'âme, les âmes se trouvent sous l'autel»[1].

Dans la vision dualiste, la résurrection des corps proclamée par le Credo de Nicée-Constantinople acquiert un caractère accessoire voire épiphénoménal. Dès lors toute anthropologie

1. Cité in BRUTSCH, Charles, *La Clarté de l'Apocalypse*, Genève Labor et Fides, 1966, p. 127

dualiste est incapable de parler de la matière sinon en tant que chose inerte, ou tout au plus en tant qu'objet de connaissance, c'est-à-dire en tant qu'opération mentale d'un sujet pour autant que ce dernier existe encore. Et c'est justement là que réside le drame des sciences contemporaines, tant celles de la nature que celles du vivant.

Le problème fondamental de toute anthropologie dualiste consiste à réduire le réel à deux «substances»: matérielle et immatérielle. Le réalisme de la tradition biblique nous enseigne que la notion même de substance est un piège, d'une part, et que, d'autre part, il existe trois ordres de réalité: la réalité sensible ou matérielle, la réalité immatérielle et la réalité personnelle. Ce troisième ordre de réalité, personnelle, est à la fois christique et eucharistique. Christique, car c'est Jésus-Christ, le Pantocrator. Eucharistique, car il s'agit de l'incorporation de la matière à la chair du Verbe incarné.

Quand donc nous affirmons le salut «de» la matière, ce salut porte un nom et s'appelle l'Homme comme réalité personnelle, comme finitude spatio-temporelle et certainement pas comme «nature humaine», notion trop générale ne reflétant pas la réalité d'une existence individuelle.

Toute anthropologie dualiste est obligée de concevoir la béatitude dans une perspective néoplatonicienne, car elle traîne derrière elle les relents d'une métaphysique *émanationiste* qui conçoit l'intellect humain comme une étincelle de l'intellect divin. On peut suivre la trace de cette fiction de l'étincelle depuis les mythes orphiques qui ont tant imprégné le pythagorisme, en passant par la pensée des Éléates, la pensée stoïcienne et toute celle de l'Antiquité hellénistique sans oublier le gnosticisme, l'origénisme et les développements ultérieurs de la pensée d'Avicenne et d'Averroès qui ont tant marqué l'Occident et lui ont permis de renouer le contact avec le dualisme antique malgré les fortes résistances intellectuelles d'un saint Bonaventure ou l'exquise spiritualité du «*poverello*».

Dans une causerie donnée en 1981 aux Éditions Mondadori, Olivier Clément regrette que «le christianisme depuis la décadence du Moyen-Âge a abandonné la nature à la

profanation». Aujourd'hui, la modernité techno-scientifique nous soumet à un *projet prométhéen* dévastateur et mortifère, à peine tempéré par un écologisme béat et aveugle qui jouerait le rôle de supplément d'âme à une vision du monde, certes héritée du christianisme, mais d'un «christianisme a-cosmique» qui, comme le dit avec bonheur Olivier Clément, «a engendré une technique irresponsable».

Dans la vision johannique, le Verbe s'est fait chair, liée à son esprit ou à son *noûs* tel que le proclamera l'Église contre Apollinaire. Dans l'incarnation, le salut, comme le dit saint Jean Damascène (*Exposition de la Foi Orthodoxe* 45-46), est le fruit de «l'abaissement de Dieu» vers l'homme jusqu'à devenir homme lui-même. Et dans ce mouvement «la nature divine transmet à la chair ses propres gloires» (*ibid.*, 51). Au chapitre 12 le Damascène s'exprime d'une manière semblable quand il dit: «la chair du Seigneur fut remplie des énergies divines par l'union sans mélange avec le Verbe». La périchorèse ou communication des idiomes divins et humains s'opère dans la matière créée assumée par le Verbe. Or nous savons d'après la tradition patristique qui va de saint Grégoire de Nazianze jusqu'au Damascène que ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé. Ainsi le salut s'opère d'abord dans le corps du Christ. Le Verbe donne, se donne et prend. Le corps du Christ est déifié par l'incarnation. Il s'entend que le salut est consommé sur la croix dans la chair tout offerte du Seigneur. Et c'est de cette oblation que s'est répandu le Saint-Esprit sur toute chair quand Jésus rendit l'esprit selon l'expression du quatrième évangile (Jn 19, 30), expression non seulement biologique mais pentecostale comme le suggère saint Cyrille d'Alexandrie.

Par ailleurs, tout miracle opéré par Jésus fut une opération divino-humaine dans laquelle sa chair déifiée était engagée. En ce sens-là saint Jean de Damas pouvait dire que le Verbe devient chair afin que la chair devienne Verbe c'est-à-dire Parole et sens au-delà du sensible (*ibid.*, 55).

Par voie de conséquence, le salut dans la matière signifie le salut de la personne humaine dans toute sa réalité. Voilà pourquoi quand le prêtre orthodoxe donne la communion à

un enfant il dit: «l'enfant Untel communie au corps très pur et au sang très précieux de Notre Seigneur Jésus-Christ pour le salut de l'âme et du corps». En effet c'est tout l'être humain qui est appelé à la résurrection et à la déification jusqu'aux siècles des siècles. En des termes d'une splendeur inégalable, Paul le dit dans la première épître aux Corinthiens. L'Apôtre n'envisage pas une éthérisation du corps mais il proclame la nouvelle qualité des corps. «On est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force; on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel» (15, 42-44).

Il est important de souligner ici que la Résurrection du Seigneur prend l'homme dans sa vie et dans sa mort, qu'elle n'est pas seulement prémices de la résurrection générale mais garde l'être humain entre les mains de Dieu. Que signifie le mot de saint Jean Chrysostome dans son homélie pascale: «Le Christ est ressuscité et il n'y a plus de morts dans les tombeaux»? Est-ce l'âme dissociée qui continue chez Dieu comme conscience? Est-ce une continuité qui persiste par grâce et dont nous ne connaissons pas la nature? Quand on invoque les saints, est-ce qu'on s'adresse à leurs esprits séparés? Toute la tradition affirme que la chair ressuscitera par l'effet du pain eucharistique qui, lui, ne meurt pas. Et c'est ce qu'affirme le rite maronite des funérailles.

Un des plus grands docteurs de l'unité de l'être humain, saint Maxime le Confesseur écrit: «l'homme reste homme tout entier, dans son âme et dans son corps, par la grâce» (*Ambigua*, *P.G.*, 91, 1088 C.).

Toute la tradition patristique, en effet, affirme non pas la libération du corps mais des passions, des concepts, de l'imagination.

Cette vision deviendra éclatante chez saint Grégoire Palamas dont l'anthropologie proclame la supériorité de l'homme sur les anges, supériorité qu'il fonde sur la corporéité de l'être humain qui lui permet d'exercer son emprise sur l'univers. La pensée byzantine ne perd jamais de vue la dimension cosmique du salut.

Pour Palamas, l'incarnation honore la chair, la chair mortelle, et refuse aux anges le droit de se déifier par leur incorporalité et ce qu'il appelle leur immortalité apparente (voir homélie 16, *P.G.*, 151, 204 A).

Par le Christ, le grand docteur de la mystique hésychaste fait de la chair une source intarissable de sanctification et il proclame que le Royaume de Dieu se manifeste dans l'être et dans le corps. Il précise sa pensée en proclamant que le corps a l'expérience des choses divines. N'est-ce pas là évoquer l'épître aux Romains au chapitre 12: «Je vous exhorte par les compassions de Dieu à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu»?

C'est vers une ivresse mystique que nous emporte toujours saint Grégoire de Thessalonique quand il affirme: «Nous désirons ardemment participer à la vie éternelle. Il arrive de fait que l'homme ne devient pas seulement immortel mais aussi sans commencement (*anarchos*)». Il dit l'homme donc le composé humain. Manifestement il n'entend pas le logos de la créature humaine puisqu'il parle de la dynamique de la grâce.

Toujours dans la mouvance eucharistique et en continuité avec la pensée hébraïque le «mangez, ceci est mon corps» ne peut vraiment être en langage moderne que: prenez tout mon être en vous. C'est la personne ressuscitée du Christ qui se forme en nous par l'envoi du Saint-Esprit sur la communauté et sur les éléments posés sur l'autel. Dans la nouvelle traduction française de la Bible (Bayard), nous lisons dans l'Évangile selon saint Luc: «Il a pris du pain et a remercié. Il l'a partagé et le leur a donné: ceci est moi qui vous est donné» (22, 19). Cette traduction me semble rendre parfaitement la pensée hébraïque. Le physique par la descente de l'Esprit devient lui-même pneumatique ou, si l'on prend la liturgie de saint Basile, le Père manifeste par l'Esprit que ces éléments sont identiques au Christ glorieux.

Dans la même logique, l'Écriture est le Christ lui-même. Saint Maxime le Confesseur parle des mots bibliques comme des incarnations du Seigneur. Le mot, réalité physique, devient face du Seigneur par le Saint-Esprit qui nous l'interprète ou,

si vous voulez une image sémitique, qui nous le vocalise pour que nous saisissions le véritable logos qui se cache sous les mots. La parole physique est un tabernacle de Dieu. C'est cette même inspiration qui fait croire aux musulmans sunnites que le Coran est incréé. En réalité ils veulent dire *que la parole coranique proférée est substantiellement* identique à la «table bien gardée» (Sourate 85, 22) éternellement auprès du Seigneur.

Une réalité semblable à la Bible est l'icône. Voilà pourquoi l'on dit qu'on écrit une icône et l'iconographe est appelé «zoographe», celui qui écrit la vie. Car dans la communauté chrétienne on transmet la vie ou on n'est rien. Le Pantocrator, sa Mère et ses compagnons glorifiés sont donnés aux fidèles par des moyens physiques: une planche de bois, des couleurs, un dessin. Et ces moyens manifestent ensemble le prototype des personnages divins.

Il est vrai que l'icône n'est pas semblable à l'eucharistie. Et c'est la réponse des iconophiles aux iconoclastes qui prétendaient que l'eucharistie suffisait comme présence christique. L'icône, il est vrai, ne porte pas une présence réelle, mais véhicule dans le sensible la réalité du Seigneur et des saints. C'est plus qu'un instrument mnémotechnique ou une simple image pieuse qui fait appel à notre sensibilité ou qui sollicite notre imagination. Par l'icône, les saints glorifiés se penchent sur la matière.

Il en est de même de la réalité de Jésus, dans la prière du nom de Jésus qui est icône sans être le Seigneur. Le nom est une matière verbale qui rend, grâce à la miséricorde divine, le Seigneur présent au cœur. Mais, comme vous le savez, l'onomolatrie à laquelle crurent certains moines athonites fut condamnée par l'Église russe.

Le Seigneur, la Théotokos ou les saints viennent au fidèle ou à la communauté réunie. Le prêtre et le diacre entrent au sanctuaire accompagnés des Anges. La liturgie terrestre et la liturgie céleste ne font plus qu'un.

Il y a peut-être quelque chose d'aussi éclatant dans l'épiclèse baptismale de la liturgie byzantine ou dans le rite de la bénédiction de l'eau à l'Épiphanie. L'eau bénie est appelée

eau de rédemption, de sanctification, purification de l'âme et du corps, libération, pardon, illumination des âmes, renouvellement de l'esprit, grâce d'adoption. Les fidèles orthodoxes insistent tellement pour que les prêtres après la fête des Théophanies aspergent leurs maisons avec l'eau bénite, pour qu'elles deviennent des habitats de Dieu.

Cette théologie jette une lumière sur notre lecture du cosmos. Le «*ru'ah*» de Dieu continue à planer sur les eaux, et c'est dans les eaux cosmiques que le Seigneur a été baptisé. Et depuis le mystère de la croix nous chantons à la neuvième ode des matines: «Que se réjouissent tous les arbres de la forêt plantés dès le commencement parce que leur nature a été sanctifiée du fait que le Christ s'est étendu sur le bois». Nous répétons aussi avec saint Maxime le Confesseur que le cosmos sera lumière ou revêtu de lumière. Déjà dans l'ordre de la création tout objet a un logos ou a reçu pour exister les énergies divines incréées. C'est ainsi que l'homme racheté assume l'univers dans son rachat. C'est le cosmos dans son intégralité qui est racheté. Notre vision du Dieu incarné s'oppose à une intelligence a-cosmique de la réalité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la parole du Psaume 103 (104) que le Seigneur est «drapé de lumière comme d'un manteau». Cela écarte toute forme de manichéisme, de gnosticisme et, en général, tout mépris de la matière. Or nous assistons, à l'heure actuelle, à un retour terrible du gnosticisme sous diverses formes. Il me semble que le ravage de la croyance en la réincarnation cache fondamentalement un mépris du corps. Pour nous l'Ascension du Christ atteste l'ultime conviction que la nature humaine du Seigneur, dans sa session à la droite du Père, signifie essentiellement qu'elle revêt la même dignité que celle de la nature divine et que nous sommes des dieux capables de recevoir la déification que nous revêtirons dans la plénitude du huitième jour.

Dans cette lumière, l'ordre de la raison, comme l'appelle Pascal, n'est pas supérieur dans la pensée divine au travail manuel. En ce sens les théologiens ne constituent pas une catégorie éminente dans l'Église. Les piliers de l'Église sont les spirituels, qui ne sont pas voués au culte de l'esprit mais

qui sont animés par l'Esprit Saint, qui souffle là où il veut dans l'espace ecclésial et l'espace humain tout court.

La présence du Saint-Esprit dans les choses, sans leur être identifié, nous éloigne du panthéisme qui règne aussi dans l'adhésion d'hommes innombrables, tant en Orient qu'en Occident, à diverses formes de bouddhisme. Le corps lié strictement aux plaisirs perd sa signification symbolique et sa qualité de lieu de l'esprit. Ses désirs nous troublent et doivent disparaître dans la quiétude bouddhique.

Dans un autre espace religieux, celui de l'Islam, il est prohibé de parler de la «*ru'ah*», de l'esprit ou de l'âme parce que seul Dieu connaît la «*ru'ah*». Le corps à la résurrection récupère toutes ses qualités terrestres et il est restauré dans sa condition terrestre qu'exprime d'une manière précise le mot *ba'as*. Voilà pourquoi toutes les fonctions du corps sont récupérées, ce qui est étranger à la notion biblique de corps glorieux. Ce que l'au-delà donne, c'est une exacerbation des facultés physiques du corps, une augmentation de l'avoir. L'exégèse coranique dominante ne tolère guère une intelligence allégorique des plaisirs charnels au paradis.

Il reste évident, en régime chrétien, que le salut que nous accomplissons dans notre chair et celle du monde n'est reçu qu'en espérance (Rm 8, 24). La matière dans ce monde qui appartient au temps historique n'est pas le lieu final du salut parce qu'il s'agit d'un «héritage» qui ne se révélera qu'au terme du temps (1 P 1, 5). Le Salut doit être vu dans la perspective eschatologique. Nous avons reçu dans cet éon les arrhes de la vie éternelle. Le tout nous sera versé le «Jour du Seigneur» (1 Co 3, 1 ss; 5, 5).

C'est alors que le Seigneur achèvera de transformer notre corps. Alors, nous serons sauvés de la maladie, de la souffrance et de la mort.

Dans cette espérance, nous vivons dans l'Église en régime sacramentel qui est celui d'une gloire inachevée, quoique certains termes de la liturgie byzantine rapprochent très intimement le signe de la chose signifiée au point de les confondre verbalement. Ainsi le prêtre orthodoxe juste après l'épiclèse dit de l'eucharistie qu'elle est perfection ou

accomplissement du Royaume des cieux. De même saint Syméon le Nouveau Théologien appelle l'eucharistie le Jour. C'est évidemment le langage mystique de l'amour.

Avant de clore je voudrais souligner que l'Église est tout entière un don eschatologique. Elle ne sera épouse immaculée et sans ride qu'à la seconde venue de l'Époux. En attendant nous sommes plongés dans sa matière historique. Je voudrais dire ici, en passant, que je n'aime pas le discours sur l'Église incarnée parce que l'Église est elle-même chair du monde. Je préfère dire que l'Église participe de l'Ascension et que, de ce fait, elle entraîne vers la pensée du Christ la matière historique. L'Église, dans la vision eschatologique, est sauvée par la Parole dont elle témoigne au milieu du monde. C'est la logique de l'incarnation dans la matière du monde qui renforce depuis l'avènement du Christ le concept de témoin qui rend chacun non seulement auditeur de la Parole mais icône du Christ. Dans le Christ, la parole reçue par le fidèle le constitue à l'image opérante du Christ. C'est ce mystère qui crée la différence fondamentale entre une religion du Livre et une communauté de témoins. Le Sauveur rayonne par sa personne sur nous et rend nos visages semblables à la Face du Père par un processus de sanctification de l'être plongé dans la matière du monde.

Mais la société moderne cherche son salut non dans la matière proprement dite, mais dans la technologie qui est la révolution permanente du monde civilisé. Ce salut n'est pas offert par Dieu, depuis que l'homme s'est déifié lui-même dans le savoir scientifique et la praxis. Là on ne proclame plus la mort de Dieu comme Nietzsche mais on accomplit en soi sa mort, en lui substituant un créateur fictif créé lui–même par l'esprit de l'homme dans l'autosuffisance de ce qui est fait de main d'homme et qui est perpétuellement en devenir. On élude ainsi nécessairement la notion de salut proclamé, reçu et vécu dans le mystère de la piété, le but de cette démarche semblant être celui d'un bonheur qui viendrait par les acquis d'une science infinie qui ne semble pas tenir compte outre mesure de l'éthique.

En dehors de la médecine qui vise la guérison, tout est déterminé par la physique qui n'a plus de dimension humaine. Il y a là la perspective d'un infini au savoir illimité et son instrumentalisation. Et l'humain, si humain il y a, se forme à travers l'intelligence fabricatrice d'outils comme la définissait Henri Bergson. Nous n'avons plus affaire à un Dieu transcendant mais à des démiurges créés par l'homme.

À ce stade, faut-il une intervention de l'homme qui croit non seulement au bonheur mais à la vie intérieure, à sa paix profonde qui juge le devenir technologique? Dans la perspective purement scientifique, il n'est plus question d'un salut dans la matière, ou de la matière, mais uniquement une espérance anthropologique qu'est censée offrir la physique.

Là se pose le conditionnement de la recherche par l'humain afin de prévenir sa mort. Faut-il investiguer sans fin dans la matière organisée ou la matière organique sans aucune référence à l'équilibre, à la santé psychique et morale de l'homme? Y a-t-il actuellement une définition du bonheur? Sommes-nous sur la voie d'un suicide moral collectif et l'avènement du non-sens?

Devant ce développement monstrueux de la technologie, les chrétiens ne sauraient être absents, en rappelant la dignité de l'homme tout en développant la recherche, en témoignant de la qualité de vie qu'ils conçoivent en relation avec les valeurs éternelles, en vue de la santé de l'âme et du corps, pour rappeler la simple formule liturgique que nous avons évoquée.

C'est dans les convulsions de la sensibilité moderne qu'il nous faut crier l'*immense valeur de la chair christique* comme cause et condition de la chair du monde et de l'engagement dans la vie scientifique et dans la technique. Le danger du platonisme nous a guettés historiquement et il ne cesse de le faire. Et on a lu le message évangélique comme un spiritualisme compris comme une renonciation, non seulement au monde, à ses pompes et à ses œuvres, mais comme une négation du sensible, de l'esthétique, de la chair. Face à cela Jean Meyendorff, dans son ouvrage remarquable sur saint Grégoire Palamas, a eu l'audace de parler «d'un matérialisme chrétien

qui, au lieu de vouloir supprimer la matière, insurgée contre l'esprit par l'effet du péché, lui rend la place que le Créateur lui a assignée et lui découvre la voie que le Christ lui a tracée en la transfigurant et en la déifiant dans son propre Corps».

Il appartient au Saint-Esprit de dévoiler à chacun d'entre nous comment, unis à la chair sacrée du Seigneur, nous saurons nous engager dans la chair du monde et de l'histoire par un double phénomène d'immersion et d'assomption, libres du matérialisme brutal et du technocentrisme enivrant, baignés de la lumière thaborique après avoir dressé notre tente au milieu de l'errance humaine, installés mais libres, comme des pèlerins de l'infini.

Métropolite Georges KHODR

Summary of KHODR, *"Salvation in Matter". Biblical and Christian anthropology considers the human being in the totality of his being, body and soul; it is quite foreign to the dualism of classical Antiquity. To attempt to oppose material and immaterial "substances" in humankind creates a false dilemma between two realities, and neglects the more basic reality, that of the "person", which is situated on both the Christic and the Eucharistic level. Salvation is accomplished first in the body of Christ, through the Incarnation, and consummated on the Cross, by which the body of Christ is offered to the Father. The resurrection of Christ applies also to the whole of the human person who is freed not from his body, but from his passions and vices. Gregory Palamas considers the flesh to be an inexhaustible source of sanctification, by which the Kingdom of God is manifested to the world. Holy Scripture, as the Word of God in its full materiality, is a kind of Incarnation of God.*

Elements of Christian worship, such as icons and the water blessed at the Feast of the Theophany, are seen to have a properly cosmic value: the Spirit of God continues to "move over the waters", because it was in the waters of the cosmos that Jesus Christ was baptized. The Spirit is poured out over material things, but it is not absorbed in them. Christians receive the salvation of the body and that of the world, not in historical time, but in eschatological hope. The Church itself is an eschatological entity; she is saved by the Word to which she witnesses in the world, but she will be the spotless bride of Christ only at his second coming.

L'évangile, l'eucharistie, l'icône: une périchorèse de la «parousie» liturgique*

Entrons dans une synagogue un matin de shabbat.

Que voyons-nous?

Quand le célébrant la sort de l'Arche sainte, la Tôrah apparaît richement vêtue et ornée. On l'exhibe et on la promène dans l'assemblée. Puis on la dévêt en lui ôtant ses étuis et ses ornements: les hommes l'embrassent, non pas directement mais par l'intermédiaire de leur tallith (châle de prière). Et on la proclame, — dans sa nudité pour ainsi dire, — avant d'accomplir la gestique inverse pour la remettre dans l'Arche.

Ce n'est pas au rouleau matériel que s'adresse ce comportement amoureux, mais à la Présence qu'il atteste et signifie. Identifiée à la Sagesse préexistante (cf. Pr 8, 22-31), la Tôrah devient l'un des supports privilégiés de la Shekinah. Celle-ci y prend corps, ou du moins consistance.

Pour nous chrétiens, cette unique Sagesse de Dieu a pris corps: «Le Verbe advint chair, et il a planté sa tente (gr. ἐσκήνωσεν) parmi nous» (Jn 1, 14). Il a planté sa σκηνή parmi nous. Il a planté sa *sh'kinah* parmi nous. Les deux mots sonnent de même, au point que certains se sont demandés s'ils n'avaient pas une parenté étymologique.

La Tôrah et le Christ: deux figures jumelles. Mais la Sagesse reste unique. Comment est-ce possible? Peut-être parce que «Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu» (Ps.61-62,12).

Quoi qu'il en soit c'est au Christ que, dans nos liturgies chrétiennes, nous adressons ce même comportement amoureux. Au Christ, à travers les divers supports liturgiques de

* Conférence présentée au XIII[e] colloque international, consacré à saint André Roublev et l'icône russe (Bose, 17 septembre 2005).

sa Présence. Car en prenant corps la Sagesse préexistante a fait alliance avec notre corporéité: «Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie (...) nous vous l'annonçons» (1 Jn 1, 1-3).

Ainsi: une Tôrah unique du côté des Juifs; un Christ qui se donne sur plusieurs supports du côté chrétien. Voyons ces supports d'un peu plus près.

1. Trois supports de la Présence.

L'Évangile

Qu'est-ce que l'évangile? Matériellement, la mise par écrit des actes et paroles du Seigneur Jésus, non pas selon un genre littéraire «historique» et encore moins journalistique, mais comme une catéchèse, une confession de foi (cf. Jn 20, 30-31). L'exégèse critique a mis en lumière le caractère tardif de la rédaction de ces quatre livrets (entre +70 et +100), — quoi qu'il en soit de l'ancienneté des matériaux qu'ils peuvent préserver, — et le caractère encore plus tardif de leur «canonisation», — un processus qui s'ébauche dans les années 130 pour trouver son point de fixation dans l'œuvre d'Irénée de Lyon, vers 180.

Pour celui-ci, il existe «un Évangile à quadruple forme, encore que maintenu par un unique Esprit». Cette formule atteste que malgré leurs discordances, voire leurs divergences, ces quatre livrets constituent «un seul texte», à l'instar des livres bibliques. Ainsi l'évêque de Lyon suggère-t-il l'unicité d'auteur. Du reste, la phrase que nous avons citée se lit ainsi, dans son intégralité: «D'où il appert que le Verbe, Artisan de l'univers, qui siège sur les Chérubins et maintient toutes choses, lorsqu'il s'est manifesté aux hommes, nous a donné un Évangile à quadruple forme, encore que maintenu par un unique Esprit» (*A.H.* III,11,8).

S'il nous faut renoncer à y trouver les *ipsissima verba* de l'homme Jésus, — à tout jamais hors d'atteinte, — les évangiles nous font donc entendre «la parole du Seigneur». Déjà dans la première épître aux Thessaloniciens (avant donc la mise par écrit de nos textes actuels) Paul témoignait de cette origine «non humaine» (cf. 1 Th 2, 13). Ces confessions de foi s'adressent à notre foi, qu'elles suscitent et renforcent.

La liturgie chrétienne a donc depuis toujours réservé une place de choix, non seulement aux «écrits des prophètes», mais encore à ces «mémoires des Apôtres» comme les appelle Justin (*I Ap* 67), lequel décrit une liturgie eucharistique célébrée vers les années 150, — pratiquement notre seul document à ce sujet pour le IIe siècle. Dans le rite catholique actuel, l'évangile occupe toujours symboliquement le «sommet» de la liturgie de la parole, après la lecture de la Bible, du psaume et du Nouveau Testament, et avant la prédication et la proclamation du symbole de la foi.

De fait, dans la compréhension chrétienne, le texte évangélique nous livre, non seulement «la parole du Seigneur», mais encore «la présence du Seigneur dans sa parole». C'est pourquoi le rituel romain fait prononcer au célébrant, avant la lecture, une véritable prière d'épiclèse: «Purifie mon cœur et mes lèvres, Dieu très saint, pour que je fasse entendre à mes frères la Bonne Nouvelle».

Et la gestique liturgique qu'il déploie atteste le caractère «parousiaque» de ce support. Il exhibe le livre, l'encense, et le baise après la lecture en prononçant cette autre formule: «Que cet Évangile efface les péchés».

Enfin il s'écrie à l'adresse du peuple: «Acclamons la parole de Dieu», et celui-ci répond: «Louange à toi, Seigneur Jésus».

On observe donc véritablement un *transfert* de la Tôrah à l'Évangile dans le passage de la liturgie synagogale à la liturgie chrétienne. La question reste celle de la relation entre ces deux textes. Jésus déclare, au moins selon l'évangile de Matthieu, qu'il n'est pas venu *abolir*, mais *accomplir* la Tôrah et les Prophètes (cf. Mt 5, 17). Il n'y aurait donc pas substitution, mais «réécriture» ou «réénonciation» du

texte fondateur du judaïsme. Dans cette lumière s'opère la «révélation aux nations de la gloire de ton peuple Israël», comme je me plais pour ma part à traduire Lc 2, 32...

L'eucharistie

Avant même d'évoquer l'eucharistie, faisons remarquer que ce mot commence en grec par la même particule *eu* (ευ) que le mot «évangile»! «Bonne nouvelle», «bonne grâce» (ou «reconnaissance», ou encore «action de grâce», comme on traduit généralement): d'emblée, nous pressentons l'ébauche d'un dialogue. La *gratitude* vient après l'*annonce*, comme si la deuxième venait *répondre* à la première. C'est d'ailleurs ce que manifeste la structure même de notre liturgie: liturgie de la parole; liturgie eucharistique...

Ici encore, nous observons une relation entre le rite actuel et le Jésus historique, relation que l'on pourrait croire presque plus directe que dans le cas des évangiles, puisqu'au témoignage des synoptiques il faut ajouter celui de Paul, nettement plus archaïque (1 Co 11, 23-26). L'exégèse historico-critique vient évidemment tempérer cet enthousiasme, en faisant remarquer qu'il existe deux traditions, l'une lucano-paulinienne et l'autre matthéo-marcienne... Qu'est-ce que le Jésus historique a réellement dit et fait lors du dernier repas pris avec les douze? Cela reste sans doute à tout jamais indécidable. L'origine «échappe», comme dans le cas des évangiles.

Mais il n'importe. Car en réalité nous ne sommes pas dans une perspective archéologique, mais ecclésiale. Nous ne répétons pas ce que Jésus a fait, mais, — comme le dit d'ailleurs déjà saint Paul, — nous «annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne» (1 Co 11, 26)! C'est dire que nous célébrons la Pâque du Seigneur Jésus: sa mort et sa résurrection. C'est ce qu'indique explicitement l'anamnèse («Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus; nous célébrons ta résurrection»). Mais c'est déjà ce que suggèrent les paroles de l'institution.

En effet, sans vouloir entrer dans le débat exégétique, je me bornerai à faire remarquer que le «binôme» qu'elles men-

tionnent («ceci est mon corps»… «ceci est mon sang») n'a rien de biblique, et qu'à l'examen il s'avère même parfaitement illogique: le corps «contient» déjà le sang! Le binôme biblique «normal» serait chair / sang. C'est d'ailleurs celui qui apparaît dans le quatrième évangile (cf. notamment Jn 6, 53)… lequel ne narre pas pour sa part le dernier repas du Seigneur! S'il l'avait fait, aurait-il fait dire à Jésus «Ceci est ma chair»? Nous sentons l'étrangeté de cette formule. C'est que, dans la théologie johannique, le mot «chair» est toujours positif alors que le mot «corps» désigne le cadavre (celui de Jésus en Jn 19, 38-40 et 20,12; une seule exception: Jn 2,21). Mais c'est exactement l'inverse chez Paul, pour qui la «chair» est négative (elle s'oppose à l'esprit), et le «corps» toujours positif (il s'agit de l'organisme vivant). Bref, si la liturgie, à la suite de Paul et des recensions synoptiques, emploie le binôme corps / sang, c'est qu'elle veut faire entendre que nous consommons, non pas le cadavre de Jésus mais son corps vivant, — autrement dit son corps ressuscité. Dès lors, cette réception «configure» l'assemblée au corps du Christ ressuscité, comme cela apparaît aussi dans le texte paulinien. C'est donc bien la mort-résurrection de Jésus que la liturgie *re-présente*, et non son dernier repas.

Dès lors le pain et le vin partagés par la communauté croyante ont, à l'instar de l'Évangile, une «origine non humaine». Certes, comme le dit la prière de l'offertoire, ce pain est «fruit de la terre et du travail des hommes»; ce vin «fruit de la vigne et du travail des hommes». Mais la prière de l'épiclèse et les paroles de la consécration font qu'ils sont assumés par l'Esprit du Christ. Sans vouloir entrer dans un autre débat, œcuménique cette fois, je me contenterai de signaler que certains Pères de l'Église soulignent le lien entre la descente de l'Esprit sur les oblats et la résurrection de Jésus «établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts», comme le dit Rm 1, 4. C'est ainsi qu'ayant rappelé ce verset ainsi que Rm 8, 11 et Jn 6, 63, Théodore de Mopsueste commente:

«Docile à la prescription liturgique, le pontife doit donc supplier Dieu d'envoyer l'Esprit Saint sur le pain et le vin,

afin que ce mémorial d'immortalité apparaisse véritablement le corps et le sang de notre Seigneur. Le corps naturel de notre Seigneur était d'abord mortel, comme le nôtre, mais par la résurrection il est devenu immortel et immuable. Et quand le pontife déclare que ce pain et ce vin sont le corps et le sang du Christ, il révèle qu'ils le sont devenus par le contact de l'Esprit Saint. Il en est comme du corps naturel du Christ, lorsqu'il a reçu l'Esprit et son onction. Quand l'Esprit Saint survient, à présent, nous croyons que le pain et le vin reçoivent une sorte d'onction de grâce. Et dès lors, nous les croyons être le corps et le sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme le corps même du Christ à la résurrection» (*Hom.Cat.* 16, 12)[1].

Le paradoxe de ce support de la Présence du Seigneur, c'est qu'il tend à disparaître. Les oblats sont «mis en mouvement» («Il le leur *donna* en disant: "*Prenez et mangez*"; il leur *donna* la coupe en disant: "*Prenez et buvez*"»...). Le Ressuscité se «configure» à nos corps... pour nous configurer à son Corps! Mais du même mouvement il s'efface. L'assemblée croyante se trouve dans la même situation que les deux pèlerins d'Emmaüs: «Il prit le pain, dit la bénédiction, puis le rompit et le leur donna. Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent... mais il avait disparu de devant eux» (Lc 24, 30-31).

Il se trouve que la piété catholique, à partir du Moyen-Âge, s'est volontiers fixée sur ce support... contribuant du même coup à le «fixer» (processions et ostensions de l'hostie, adoration et «Salut» du Saint-Sacrement). Je reviendrai sur cette donnée, me bornant pour l'instant à faire remarquer que cette fixation sur l'hostie semble corollaire de l'abandon de la communion sous les deux espèces, et par ailleurs de l'absence de l'icône en Occident...

1. Traduction française de R. TONNEAU et R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (coll. S.T. 145), Cité du Vatican, 1949.

Quoi qu'il en soit, la «gestique» ainsi déployée dans le monde catholique rappelle une fois de plus celle des Juifs vis-à-vis de la Tôrah: selon la logique chrétienne, véritablement «le Verbe s'est fait chair»!

L'icône

Cette fois, nous sommes apparemment dans une autre situation que pour les deux supports précédents, en ce qui concerne la relation à l'homme Jésus de Nazareth: rien dans les textes du Nouveau Testament n'évoque les traits de son visage, ni même son aspect physique! J'oserai soutenir qu'en réalité nous sommes, du point de vue théologique, exactement dans la même situation: il n'y a pas de photographies de lui ou de films «pris sur le vif»... pas plus qu'il n'y a d'enregistrement de ses paroles! Si l'icône du Christ apparaît plus tardivement que le rituel eucharistique ou le canon des évangiles (disons vers le Ve ou VIe siècle), elle a théologiquement le même statut: produite et «reçue» par le corps ecclésial.

Certes, cette réception ne s'est pas faite sans mal (la crise iconoclaste dure plus d'un siècle, de 726 à 843). Et par ailleurs on peut se demander si elle concerne réellement d'autres secteurs du christianisme que le monde byzantin. Les Églises orientales anciennes peuvent avoir des images, mais en ont-elles la théologie et la spiritualité? Pour ce qui est de l'Occident, il est certain qu'après les soubresauts carolingiens une vraie tradition iconographique s'est imposée durant le second Moyen-Âge, très proche de celle de Byzance. Mais ensuite? On assiste soit à un refus protestant soit à une dégénérescence catholique. Encore mentionnée par le Concile de Trente (sans doute dans un contexte de «Contre-Réforme»!), l'icône est «oubliée», de manière symptomatique, à Vatican I...

Nous touchons ici du doigt le caractère «confessionnel» de nos trois supports, — sur lequel je me propose de revenir.

Cela dit, on a fait remonter l'icône «aux origines» de deux façons: par la légende d'Abgar tout d'abord, qui nous

montre Jésus imprimant son propre visage sur un tissu, quelques jours avant sa Passion. C'est l'icône «acheïropoïète», littéralement «non faite par la main»... ce qui indique au passage l'origine «non humaine» de ce support! Il m'arrive personnellement de regretter que les études scientifiques du suaire de Turin aient abouti à une conclusion négative: j'aimais assez la théorie de certains chercheurs, en particulier de Ian Wilson, à ce sujet... D'ailleurs, comme icône «acheïropoïète», on pourrait difficilement trouver mieux!

Quoi qu'il en soit, la théologie de Nicée II affirme aussi à sa manière le lien avec l'homme Jésus, puisqu'elle fait reposer l'icône sur le fait de l'Incarnation. C'est celui-ci qui a levé l'interdit biblique de l'image.

À la suite de Nicée II, la tradition byzantine a développé une véritable spiritualité de la présence du Seigneur dans son image. Je parle ici de l'icône «majeure», celle du Christ, mais cette herméneutique s'étend aux icônes des saints, les «très ressemblants» que la liturgie byzantine ne sépare jamais de leur modèle: «Fils de Dieu, admirable dans tes saints, sauve-nous qui te chantons...» répète-t-elle le jour de la Toussaint.

Élaborée selon une technique spirituelle qui s'accompagne de jeûnes et de prières, l'icône est «reçue» dans le site liturgique selon un rituel qui l'assimile, dans les catégories catholiques, à un véritable «sacramental». On lui décerne les mêmes marques de vénération qu'à l'évangéliaire: ostension, encensement, baiser.

Le rapport à la Tôrah pourra sembler ici plus lointain: l'icône, précisément, ne vient-elle pas transgresser un interdit biblique? Cependant la technique de peinture de l'icône (ou plus littéralement de son «écriture»: il s'agit d'icono*graphie*...) a plus d'un point commun avec celle de la calli*graphie* rituelle de la Tôrah dans le monde juif. Et l'on pourrait rapprocher dans les deux cas la diffraction entre la προσκύνησις (lat. *veneratio*) adressée au support et la λατρεία (lat. *adoratio*) visant la Présence qui s'y livre. Curieusement, cet aspect a déjà été aperçu par Léonce de

Néapolis, défenseur des icônes au VIIe siècle. Dans un sermon «contre les Juifs et sur les icônes», il écrit en effet: «Et de même qu'en vénérant le Livre de la Loi, ce n'est pas la matière de la peau ou de l'encre que tu y vénères, mais bien les paroles de Dieu qui y sont inscrites; de même moi aussi, en vénérant l'image de Dieu, je ne vénère pas la matière du bois ou des couleurs, loin de moi! Mais en possédant la représentation inanimée du Christ, je crois posséder par elle et vénérer le Christ»[2].

Ces quelques réflexions sur trois supports de la présence du Seigneur à son Église ne doivent pas nous faire oublier... qu'il en existe d'autres! Pour rester dans le site liturgique, mentionnons la Croix, l'autel, l'assemblée des fidèles. Mais n'oublions pas de regarder aussi en dehors de ce site, car le Seigneur se rend présent dans tous nos frères humains, même et peut-être surtout dans les plus souffrants, les plus défigurés, les plus abîmés... La liturgie la plus sublime «n'épuise» pas la présence de l'Époux à son Épouse. Il faut savoir, à l'instar du Samaritain de la parabole, s'occuper du blessé sur le bord de la route plutôt que d'aller au Temple (cf. Lc 10, 29-37)!

2. Périchorèse de la Présence

La notion de périchorèse vient de la théologie trinitaire. Il s'agit de l'entre-appartenance réciproque des trois Personnes divines, qui interdit de penser l'une indépendamment des deux autres. On peut penser à ce propos à de nombreux textes patristiques, par exemple à la lettre 38 de Basile (§4). Je l'emploie ici par analogie, pour dire qu'aucun de ces supports ne reste clos sur lui-même, mais que chacun «appelle» en quelque sorte les deux autres.

Ainsi, on peut souligner *l'aspect scripturaire de l'icône*. Déjà le texte de l'*horos* de Nicée II indique, dans une phrase que l'on peut il est vrai comprendre de plusieurs façons

2. Texte grec *in* P.G. 93, col.1600.

(j'utilise ici la traduction de Dumeige): «Pour dire brièvement notre profession de foi, nous conservons toutes les traditions de l'Église écrites ou non écrites qui nous ont été transmises sans changement. L'une d'elles est la représentation picturale des images, qui s'accorde avec la prédication de l'histoire évangélique, en croyant que vraiment et non pas en apparence le Dieu Verbe s'est fait homme, ce qui est aussi utile et aussi profitable. Car les choses qui s'éclairent mutuellement ont indubitablement une signification réciproque».

Négativement, cette solidarité entre texte biblique et image s'est soldée par l'interdiction de représenter des sujets qui n'avaient pas d'appui dans l'Écriture, comme par exemple Dieu le Père ou Jésus en train de ressusciter, — on peut noter les transgressions qui se sont opérées sur ces deux points, d'abord en Occident puis en Orient...

Cela revient-il à faire de l'icône une «Écriture sainte en images», voire une «Bible des illettrés»? Dans la pratique il semblerait plus juste de la désigner comme une «liturgie en images»: pensons aux icônes des «douze grandes fêtes», ou à celles des saints. Mais à la réflexion c'est bien la liturgie qui «commande» la lecture de l'Écriture dans le site liturgique, ne serait-ce que par le choix des péricopes. On peut donc dire que l'icône et l'Évangile «se répondent» selon cette logique liturgique.

Mentionnons, symétriquement, *l'aspect iconique de l'Écriture*. Un passage de l'épître de Jacques peut nous servir ici de point de départ: «Qui écoute la Parole sans la mettre en pratique ressemble à un homme qui observe sa physionomie dans un miroir. Il s'observe, part, et oublie comment il était. Celui, au contraire, qui se penche sur la Loi parfaite de liberté et s'y tient attaché, non pas en auditeur oublieux, mais pour la mettre activement en pratique, celui-là trouve son bonheur en la pratiquant» (Jc 1, 23-25).

Certes, il s'agit ici d'un miroir, et non d'une icône. Mais précisément celle-ci a été fréquemment décrite comme un «miroir actif», qui transforme à sa ressemblance celui qui la contemple...

Du reste, dans la scène de la Transfiguration, clé de la pratique comme de la théologie de l'icône, Moïse et Élie, qui représentent la Loi et les Prophètes, *apparaissent* aux côtés de Jésus. Et d'autre part le Christ, sur les icônes, porte fréquemment le livre de l'évangile ouvert. Ainsi l'image renvoie-t-elle à la parole: «Et le Seigneur, se retournant, fixa son regard sur Pierre. Et Pierre se ressouvint de la parole du Seigneur...» (Lc 22, 61).

Mais on peut également méditer *l'aspect eucharistique de l'Écriture*. Le livre se «donne à manger», à nous comme au prophète Ézéchiel (cf. Éz 3, 1-3)! Et devant le Tentateur au désert, Jésus reprendra l'indication du Deutéronome selon laquelle «l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu» (Mt 4, 4, citant Dt 8, 3)... La tradition juive a pour sa part fréquemment rapproché l'Écriture de la manne, dont le midrash nous apprend qu'elle avait autant de goûts que de consommateurs (on en trouve une trace en Sg 16, 20-21): de la même façon, chaque verset de l'Écriture a autant de significations que de lecteurs, — 600 000 selon une tradition, puisqu'il y avait 600 000 fils d'Israël au pied du mont Sinaï lors de la révélation de la Tôrah! Notons que le chapitre 6 de l'évangile de Jean, très au fait de ces midrashim, voit dans la manne tantôt la parole du Seigneur (vv. 32-33; 43-44), tantôt sa chair (v. 51).

Les auteurs latins médiévaux développeront cette métaphore, dans un sens plus explicitement eucharistique. La Bible représente à leurs yeux une véritable nourriture porteuse de la présence du Seigneur, et dont, comme pour l'eucharistie, «chaque parcelle contient le tout»...

Sans viser à l'exhaustivité, je soulignerai encore *l'aspect iconique de l'eucharistie*. Certes, il pourrait conduire à la déviation... iconoclaste:

«Il a été établi pour nous, disaient-ils [les iconoclastes], que le Christ doit être représenté dans une image, mais seulement comme le dit le saint enseignement transmis par la tradition divine: "Faites cela en mémoire de moi". Donc, il

n'est manifestement pas permis de le représenter dans une image, ou de rappeler sa mémoire de quelque autre manière, puisque cette représentation [l'eucharistie] est vraie et cette façon de le représenter sacrée»[3].

Mais cette déviation a lieu quand on fait de l'eucharistie le *seul* mode de l'apparaître christique. Il reste que les oblats eucharistiques assument une certaine visibilité, accentuée comme nous l'avons vu surtout dans la tradition catholique.

Pourquoi y a-t-il cette périchorèse? Je veux dire: pourquoi la présence du ressuscité «circule-t-elle» ainsi sur ses différents supports? Il me semble que c'est la *qualité* même de cette présence qui fait fondre en quelque sorte nos frontières sensorielles. Le langage le plus adapté pour en rendre compte, dans le corpus biblique, reste celui de l'apocalyptique. Or précisément nous y assistons en permanence à une «fusion» de l'audible et du visible. Évoquant sa vision inaugurale, l'auteur de l'Apocalypse écrit: «Je me retournai pour regarder la voix qui me parlait» (Ap 1, 12)! Et lui aussi se verra convié à «manger le livre» (Ap 10, 8-11)...

L'épisode le plus «apocalyptique» de la vie publique de Jésus reste sans contredit celui de la Transfiguration. Or cette fusion des deux registres s'y observe également, pour peu qu'on lise le texte avec attention. Ainsi, en Mt 17,4, Pierre, «répondant», dit à Jésus: «Seigneur, il est bon que nous soyons ici»... À quoi *répond-il* ainsi puisque, dans le récit, personne ne lui a alors parlé? La seule possibilité est qu'il répond à la vision de Jésus entouré par Moïse et Élie, vision *entendue* comme une parole! Et quand la voix divine s'élève pour désigner Jésus comme Fils, elle conclut «Écoutez-le!» (Mt 17, 5 et //). Or il n'y a rien à écouter puisque Jésus, à cet instant, ne dit strictement rien. Il se bornera à indiquer, en redescendant de la montagne... qu'il ne faut rien dire («Ne *dites* à personne la *vision*»: Mt 17, 9). Il n'y a rien à écouter, — que la vision! Commentant l'épisode, la deuxième épître

3. Constantin V cité par Théodore Studite: texte grec dans *P.G.* 99, col.340.

de Pierre se plaira aussi à entrelacer constamment les notations visuelles et auditives (cf. 2 P 1, 16-19).

Non seulement la présence du Ressuscité fait fondre ainsi nos frontières sensorielles, mais elle ne peut s'objectiver dans le monde sensible. On ne la «fixe» pas. Elle reste à l'enseigne du «Ne me touche pas» (Jn 20, 17). Fondamentalement, comme la gloire de Dieu qui ne se laisse pas enclore dans le Temple de Salomon (comparer I R 8, 12 et 27), elle *passe* en faisant signe à notre foi.

Dans les trois évangiles synoptiques, l'ange prononce la même formule à l'adresse des femmes qui, venues visiter le tombeau, le trouvent vide: «Il n'est pas ici» (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6). Cette unanimité, plutôt rare dans les évangiles, a une puissante valeur indicative: il nous faut méditer cette *négation* fondamentale. Nous pourrions commenter: «Aucun *ici*, désormais, ne l'enclôt». Il en va du ressuscité comme du Royaume des cieux, dont «l'on ne dira pas: 'Voici: il est ici! ou bien: il est là'» (Lc 17, 21). La venue du Seigneur, c'est aussi *du même mouvement* son retrait, comme l'ont si bien compris les mystiques en s'appuyant peut-être sur l'admirable formule du Jésus johannique, — que bien peu de traductions restituent littéralement: «Je m'en vais et je viens à vous» (Jn 14, 28)...

3. Aspect œcuménique

Comme nous avons eu l'occasion de le mentionner au passage, la diffraction entre les trois supports recèle un enjeu œcuménique, chacune des trois grandes traditions ayant tendance à en privilégier un pour exprimer sa piété liturgique ou paraliturgique. C'est ainsi que les Protestants privilégient résolument l'Écriture, que les Catholiques prônent la dévotion à la présence eucharistique, et que les Orthodoxes vénèrent l'icône.

Le péril consiste sans doute à survaloriser l'un des supports... au point de dévaloriser les deux autres! Depuis Vatican II les Catholiques parlent de la «liturgie de la Parole».

Mais avant cette date, on évoquait facilement «l'avant-messe»... Et combien d'entre eux ont-ils réellement *reçu* Nicée II, dernier Concile de «l'Église indivise»? À l'extrême, on risque d'aboutir à une position exclusive: c'est *seulement* ici que le Seigneur se donne! Je pense au slogan attribué à Luther (mais qui reste en réalité introuvable dans son œuvre): *sola Scriptura*...

De façon générale, il convient de se défier des formules qui comportent les mots *solus*, μόνος, *unus*, etc. Lorsque le *Filioque* est devenu objet de litige, Photius a affirmé que l'Esprit procédait du Père *seul*, tandis que les Latins rétorquaient qu'il procédait du Père et du Fils comme d'un *seul* principe (*tanquam ex uno principio*)... La réalité d'un Dieu trinitaire interdit ce genre de monisme. Et précisément c'est à la triadologie que j'ai emprunté la notion de périchorèse! Dans le domaine œcuménique aussi, nous avons à «penser le trois».

En élargissant encore les perspectives, je suis frappé de voir l'intense travail qui se fait aujourd'hui, en théologie des religions non-chrétiennes, sur des formules exclusivistes comme «Hors de l'Église point de Salut» ou «Jésus-Christ unique Sauveur».

Pour en revenir aux confessions chrétiennes, il ne faut pas se dissimuler l'enjeu identitaire de certaines accentuations théoriques ou pratiques. Un Protestant «doit absolument» contester tout ce qu'il ne trouve pas dans l'évangile, un Catholique affirmer la «présence réelle» dans l'hostie, et un Orthodoxe vénérer les icônes... Notre actuel dialogue œcuménique nous permet sans doute de dépasser ce qui pourrait facilement devenir des crispations pour entrer dans une perspective d'accueil et d'ouverture, — sans pour autant renier la mémoire spirituelle qui pour une large part nous constitue. Il ne s'agit pas pour les uns et pour les autres de se convertir à la pratique de l'autre... mais de se convertir tous ensemble au Christ, dont le mystère, «en largeur, en longueur, en hauteur et en profondeur... surpasse toute connaissance» (cf. Ep 3, 18-19).

*

* *

Un dernier mot, en guise de finale. Recevoir la présence du Seigneur dans le site liturgique, c'est faire mémoire de l'origine, non pas en se penchant sur un lointain passé, mais en le laissant devenir *présent*. Comme le disent les Juifs à propos du don de la Tôrah: «Nous étions tous au Sinaï». L' «aujourd'hui» liturgique actualise le commencement, nous donnant ainsi, *à longueur de temps*, de commencer!

Dans la chronologie se succèdent passé, présent et futur. Mais il n'en va pas de même dans la «chrono-théo-logie»! La temporalité du mémorial se conjugue en effet ainsi: «Il est, il était et il vient» (Ap 1, 4). C'est le *présent* qui fait l'anamnèse de l'origine «Ce qui était dès le commencement» (1 Jn 1, 1), et qui simultanément ouvre l'avenir. Toute parousie liturgique convoque l'histoire sainte et appelle la parousie ultime et définitive, celle de l'accomplissement du temps.

Par sa parole le Seigneur est avec nous «tous les jours jusqu'à l'achèvement de l'ère» (Mt 28, 19-20). En partageant l'eucharistie nous annonçons sa mort «jusqu'à ce qu'il vienne» (1 Co 11, 26). Pour l'heure nous contemplons l'icône, mais «alors nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est» (1 Jn 3, 2): «alors ce sera face à face» (1 Co 13, 12).

Cet avènement ultime, cette apocalypse de l'apocalypse, ce dévoilement du dévoilement, fera sans doute fondre définitivement nos barrières sensorielles... en même temps, espérons-le, que nos barrières confessionnelles! «Celui qui *entend* [cela], qu'il dise: "Viens!..."» (Ap 22, 17).

Dominique CERBELAUD, o.p.

Summary of CERBELAUD, *"Gospel, Liturgy and Icon: a* Perichoresis *of the Liturgical 'Parousia'". The author examines three supports of Christ's presence, frequently referring to post-biblical Jewish sources. Scripture has a special relationship to the historical Jesus, whose life and teaching it recounts. It "bears" the "Word of God", or the "presence of God in the Word". The Gospel, even the concrete book which contains the text, is honoured, censed, presented to the faithful for veneration, as though the material object were itself the "Word of God".*

The Eucharist seems to have an even more intimate relation to the historical Jesus, although the extant accounts of the Last Supper make it very difficult to establish what the precise words and gestures of Jesus actually were. The relationship between the words of institution and the historical Jesus appears to be quite as tenuous as that between him and the Gospels.

The icon, as a support for the presence of Christ is based on no scriptural evidence. The legend of the image "not made by the human hands" given to King Abgar would attempt to lend the icon some basis in historical evidence. From the time of the Council of Nicæa II, an awareness began to develop of Christ's presence in his image.

The author goes on to explore the "perichoresis" or interaction among these elements. The relationship between Word and image is determined by the fact that the Word is made flesh in fact, not only in appearance. The link between the two is confirmed in the Orthodox tradition forbidding depictions of that which is not attested by Scripture as having been seen (e.g., God the Father). Icon and Scripture are seen to interact in the icon of the Transfiguration, with Moses and Elijah as witnesses to Christ's glory. Eucharist and Scripture interact in the "eating of the scroll" (Ezechiel 3: 1-13), in the Midrashic comparison of Scripture with Manna, and in medieval Latin writers describing Scripture as "spiritual nourishment".

This "perichoresis" of the supports of Christ's presence shows that the presence of the risen Lord dissolves the barriers of our sensorial perception, yet cannot be fully objectified in the sensorial world.

The author concludes by drawing and ecumenical parallel between the three supports of Christ's presence and the central emphasis of the three Christian confessional families, Protestants favouring the Word, Catholics the Eucharist and Orthodox the Icon.

L'ENJEU DE LA LITURGIE

Quarantième anniversaire de la Constitution sur la Liturgie*

À la mémoire
de dom Lambert Beauduin,
de Romano Guardini et de Pius Parsch

Le quarantième anniversaire de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (*SC*) sur la liturgie de Vatican II (4 décembre 1963), ainsi que le centenaire du *Motu proprio, Tra le sollicitudini* de Pie X (22 novembre 1903) ont fait l'objet de nombreuses célébrations, de colloques, d'études et de projets[1]. Il s'agissait de faire le point et «de vérifier le chemin parcouru», comme s'exprimait Jean-Paul II dans la Lettre apostolique *Spiritus et sponsa* (*SP*), publiée à cette occasion, le 4 décembre 2003[2]. Comme un refrain, un «vrai adage théologique»[3], l'affirmation centrale de la liturgie comme

* Un Bulletin liturgique accompagne cette étude, voir plus loin, pp. 372-401.

1. Célébration à Rome le 4 décembre 2003 par la Congrégation du Culte Divin dont les Actes ont paru dans «*Spiritus et Sponsa*». *La Maison-Dieu* [LMD] (2004, N° 238) relève une dizaine de manifestations en France, Allemagne, Suisse, Autriche, Italie et au Canada. Signalons le Colloque de l'Institut de Liturgie de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Leuven (20-21 octobre 2003) sur «La participation active», *Questions liturgiques* 85 (2004), ainsi que la *Déclaration des évêques de Belgique* «Appelés à célébrer» (juin 2004) qui, par son ampleur (54 pages) et sa profondeur nous paraît le document le plus complet, inaugurant une année de réflexion sur la liturgie. Aux USA s'était tenu déjà le 6 mai 2003 un congrès sur «le renouveau liturgique aux États-Unis d'Amérique» avec la participation du cardinal F. Arinze, l'évêque A. Roche et des représentants des secrétariats nationaux de liturgie d'Angleterre, d'Écosse, d'Irlande et d'Australie.

2. Jean-Paul II avait déjà publié une Lettre apostolique à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de *SC*, *Vigesimus quintus annus* (1988); DC 1985 (4 juin 1989), pp. 518-524.

3. P. MARINI dans sa présentation de *SP*; *Il Regno, Documenti*, 1/2004, pp. 13-16.

«sommet et source de la vie ecclésiale» (*SC* 10; *SP* 2 et 6) parcourt tous ces témoignages et on relève tout spécialement «la participation active et effective» (*SP* 4 et 7), un *Leitmotiv* du mouvement liturgique depuis la parole de Pie X dans son Motu proprio: «La source première et indispensable du véritable esprit chrétien se trouve dans la participation active des fidèles à la liturgie de l'Église»[4]. *SP* souhaite que «puisse se développer, en ce début du millénaire, une "spiritualité liturgique"», spécialement par la prière doxologique de l'office divin, et cela dans une perspective eschatologique. La Lettre, en effet, est introduite par la parole finale de l'Apocalypse: «L'Esprit et l'Époux disent: Viens!» (Ap 22, 17), car «qu'est la liturgie, sinon la voix à l'unisson de l'Esprit Saint et de l'Épouse, l'Église?» Elle s'achève sur la vision de la «Jérusalem céleste et de l'éternel hymne de louange: Saint, Saint, Saint...». C'était par ces mots que Dom Lambert Beauduin avait introduit en 1909 son célèbre mémoire sur la liturgie qui devait être le coup d'envoi du mouvement liturgique[5].

Jean-Paul II pose la question essentielle: «Jusqu'à quel point la liturgie est-elle entrée dans le vécu concret des fidèles et scande-t-elle le rythme de chaque communauté? Est-elle comprise comme chemin de sainteté, force intérieure du dynamisme apostolique et de la mission ecclésiale?» (*SP* 6). Et face au besoin «d'une nouvelle évangélisation» pour notre société sécularisée, «la liturgie est directement interpellée» (*SP* 11).

4. Ce thème est présent dix-neuf fois dans *SC* 11, 12, 14, 19, 26, 27, 30, 41, 48, 50, 53, 55, 79, 114, 121, 124, ainsi que dans *Lumen Gentium* 11; cf. également l'encyclique de Pie XII, *Mediator Dei*, 20 novembre 1947.

5. «La vraie prière de l'Église», *Questions Liturgiques et Paroissiales*, 40 (1959) 218-221; R. LOONBEEK et J. MORTIAU, *Un pionnier, Dom Lambert Beauduin*, Louvain-La-Neuve — Chevetogne 2001, II, pp. 70-93.

– I –

La Constitution *Sacrosanctum Concilium* est, avec le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, incontestablement le document conciliaire le plus visible et le plus sensible de la vie de l'Église[6]. La liturgie est, en effet, «la carte de visite de l'Église»[7], «l'autobiographie du catholicisme»[8] et *SC* en est la «*magna carta*»[9]. Elle est «une épiphanie de l'Église»[10] et «la fin du Moyen Âge dans la liturgie»[11]. *SC* a été estimée comme un document dont les «grandes énonciations doctrinales ont un caractère d'immédiateté, de simplicité, de sérénité que nous ne trouvons pas dans les documents successifs»[12] et elle n'a pas connu le «crayon rouge de Paul VI»[13]. Le concile a voulu mettre «le trésor de la liturgie dans une lumière nouvelle»[14]. Comment ne pas éprouver une profonde «gratitude envers l'œuvre conciliaire [...] qui a branché l'Église sur la grande Tradition; grande aussi à l'égard de tous ceux qui ont préparé le concile, les promoteurs du Mouvement liturgique, comme de tous ceux qui ont dépensé tant d'efforts pour sa mise en œuvre, au point qu'aujourd'hui "ce grand courant est

6. Les nombreux documents romains de mise en pratique en témoignent.

7. A. ODENTHAL, «Gottesdienst wider den Zeitgeist», dans *Herderkorrespondenz*, 57 (2003) p. 452 et «Häresie der Formlosigkeit durch ein Konzil der Buchhalter», dans *Liturgisches Jahrbuch*, 53 (2003) p. 243.

8. *Conseil de l'Office national de liturgie*, Conférence épiscopale italienne, 5 février 2004; G. BUSANI, LMD 2004, N° 238, pp. 61-64.

9. A. MELLONI, «*Sacrosanctum concilium. 1963-2003*: Lo spessore storico della riforma liturgica e la ricezione del Vaticano II», *Rivista Liturgica* (Padova) 90 (2003), pp. 915-930, ici p. 920.

10. Lettre Apostolique de Jean-Paul II pour le 25e anniversaire de *SC*.

11. E. J. LENGELING, *Liturgie-Dialog zwischen Gott und Mensch*, Altenberge 1991, p. 13.

12. G. DOSSETTI, *Per una «Chiesa eucaristica»*, édité par G. ALBERIGO et G. RUGGIERI, Bologne 2002, p. 38.

13. J. GROOTAERS, *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven 1996, pp. 316-351.

14. Lettre pastorale de la Conférence épiscopale allemande du 24 septembre 2003.

devenu un fleuve immense"»[15]. Aussi «*SC* n'apparaît aucunement comme une nouveauté, mais comme l'aboutissement d'un Mouvement né cinquante ans plus tôt»[16]. La «Déclaration des évêques de Belgique» note: «Le concile Vatican II, en opérant une véritable réforme liturgique, n'a pas eu à inventer du neuf, mais à rendre vie à l'essentiel qui ne demandait qu'à se manifester à nouveau dans son éclat et dans sa transparence» (n. 14).

Pourtant ces voix élogieuses ne font nullement l'unanimité. Aucun document conciliaire, surtout dans son application, n'a connu une opposition aussi violente et passionnée que *SC*. «La cause liturgique, note P. De Clerck justement, s'est développée dans un contexte polémique, depuis ses débuts avec Dom Guéranger jusqu'aux plus récentes péripéties de la Congrégation pour le Culte divin, sans oublier l'excommunication de Mgr Lefebvre»[17].

Le cri d'alarme du cardinal J. Ratzinger, devenu le pape Benoît XVI, dans son livre sur *L'esprit de la liturgie*[18],

15. P. DE CLERCK, «Réflexions après un anniversaire», *La Maison Dieu*, 2004, n° 238, p. 79.

16. P. DE CLERCK, «La participation active. Perspectives historico-liturgiques, de Pie X à Vatican II», *Questions liturgiques* 85 (2004) pp. 11-29.

17. P. DE CLERCK, «La participation active», *o.cit.*, pp. 17-18.

18. On se rappelle la tempête qu'avait suscitée cet ouvrage du cardinal J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, 2000, dont l'intention était «de provoquer quelque chose comme "un mouvement liturgique" nouvelle manière, un mouvement vers la liturgie» (éd. allemande, p. 8), en réaction contre les dérapages et les extravagances dont l'après-concile a fourni de nombreux exemples. Le cardinal, jadis «un partisan du mouvement liturgique», avait précisé sa critique dans son petit livre fort suggestif: *Ma vie. Souvenirs (1927-1977)*: «Un renouvellement de la conscience liturgique, une réconciliation liturgique qui reconnaîtrait l'unité de l'histoire liturgique, et verrait en Vatican II, non une rupture, mais une étape, est d'une nécessité urgente pour l'Église. Je suis convaincu que la crise de l'Église que nous vivons aujourd'hui repose largement sur la désintégration de la liturgie. [...] nous avons besoin d'un mouvement liturgique, qui donne le jour au véritable héritage du concile Vatican II» (p. 135). Plus haut il écrit: «Je ne pouvais prévoir que les aspects négatifs du mouvement liturgique réapparaîtraient de plus belle, conduisant tout droit à l'autodestruction de la liturgie» (p. 68); d'où la crainte que «la liturgie en Occident pourrait bien perdre son identité chrétienne» (p. 134).

jaillit d'un sentiment de foi profonde, témoigne, en même temps, d'une grande inquiétude, non pas de nostalgie du passé, mais d'une immense crainte pour l'avenir, peur proche du cauchemar[19]. Cependant, lors de la célébration des quarante ans de *SC* à Trêves, le 4 décembre 2003, que le cardinal présidait, il rappela au début de sa conférence l'affirmation de *SC*: «Le zèle pour l'avancement et la restauration de la liturgie est tenu, à juste titre, pour un signe des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent, comme un passage du Saint-Esprit dans son Église» (*SC* 43)[20], et il précisa: «Le mouvement liturgique des XIXe et XXe siècles [...] est ainsi interprété comme un événement de l'Esprit» (*pneumatisch*)[21]. Le cardinal reprend, d'une manière irénique, la thèse fondamentale de son livre et de ses interventions récentes: la distinction entre la vision centrale du culte et de la liturgie, son *Ursprünglichkeit*, son «commencement jaillissant», comme dit G. Busani[22], et les points saillants de la réforme liturgique: compréhension (*Verständlichkeit*), participation, simplicité des rites.

L'examen de conscience auquel le 40e anniversaire de *SC* a donné l'occasion, permet de relever les points faibles de sa mise en pratique et d'en déceler les causes. M. De Clerck termine ainsi son excellent survol des antécédents de *SC*: «Mais pourquoi donc de si bonnes idées, appuyées par tant de recherches, de documents magistériels et de réalisations effectives, mettent-elles tant de temps à être reçues?»[23]. L'accusation que le concile, et en particulier *SC*, seraient la cause de la désaffection[24] de la pratique religieuse et de l'Église est erronée. Au contraire, là où un réel renouveau

19. «"Alptraum" in "Um die Erneuerung der Liturgie"», dans *Stimmen der Zeit*, 219 (2001), p. 843.

20. Un des rares passages de *SC* où il est fait mention du Saint-Esprit. C'est là une des faiblesses de ce document conciliaire.

21. «40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie», dans *Liturgisches Jahrbuch*, 53 (2003), pp. 209-221, ici p. 209.

22. *La Maison Dieu* (2004), n° 238, p. 64.

23. «La participation active», *o.cit.*, p. 29.

24. On se souvient de l'écrit pamphlétaire de L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme*, paru déjà en 1968.

liturgique selon l'esprit de *SC* existe, la célébration des mystères chrétiens est presque l'unique réalité vivante capable de tenir tête à la sécularisation de plus en plus envahissante, comme c'était le cas dans les pays opprimés par les régimes communistes. Les fidèles sont devenus plus conscients et plus exigeants, puisqu'ils sont appelés à une participation active.

Une des causes des dérapages liturgiques est la disparition progressive de ce qu'on appelle une «culture chrétienne», non seulement d'un bagage de connaissances, mais de cette sensibilité et de cet instinct qui d'emblée saisissent la réalité profonde du mystère chrétien. La conséquence en est l'impréparation et l'incapacité de l'agir liturgique authentique (*Liturgieunfähigkeit*)[25]. Cela concerne également le clergé dont la formation liturgique reste déficiente. Cette lacune est relevée unanimement dans les réflexions actuelles autour de *SC*. Elle pose en même temps la question de la capacité de l'inculturation tant souhaitée. Car comment une inculturation fructueuse est-elle possible, s'il n'y a pas d'abord une culture chrétienne? L'urgence de la formation liturgique reste aujourd'hui aussi nécessaire qu'il y a quarante ans ou cent ans. Au-delà de la connaissance historique et théologique, il y «l'art de célébrer»[26], qui suppose une culture. «La liturgie, c'est de la Vie devenue Art»; elle est un «jeu»[27] dont il faut connaître et respecter les règles et pas seulement les rubriques: «Célébrer est un art, l'art des actions symboliques, [...] la faculté d'habiter cette demeure de Dieu parmi les hommes, qui est le lieu de toute liturgie»[28].

On a reproché au concile d'avoir été «un concile de comptables»[29]. Rien n'est plus faux. «La réforme liturgique est une

25. A. A. HAUSSLING, «Liturgiereform und Liturgiefähigkeit», dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 38/39 (1996/97), pp. 1-24.

26. J. LAMBERTS (éd.), *Ars celebrandi of de kunst van waardig vieren van de liturgie*, Leuven/Leusden, 2003.

27. R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, traduction française de R. d'Harcourt, Paris 1930, p. 226 et p. 198.

28. Déclaration des évêques de Belgique, n° 15.

29. A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter*. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Francfort, 1981 et M. MOSEBACH,

tentative de relier à nouveau la foi et sa célébration dans la liturgie à l'expérience de l'homme, de rendre son sens de symbole à beaucoup d'éléments figés en clichés»[30]. Le mouvement liturgique a été dès son origine[31], autant chez dom Lambert Beauduin que chez Romano Guardini et chez Pius Parsch, un mouvement pastoral certes, mais conscient que, sans une base scientifique solide, il n'atteindrait pas son but. On ne saurait être assez reconnaissant envers ces nombreux chercheurs et liturgistes qui ont engagé leur vie au service de cette grande cause de l'Église, aux Instituts liturgiques à travers le monde, aux revues spécialiséès, ainsi qu'aux Commissions liturgiques. L'hyperexpérimentation, détachée des fondements historiques et théologiques de la liturgie, montre assez combien le but de la réforme est alors manqué.

Un autre aspect qu'il faut envisager, c'est la réception de *SC* et des normes de son application, marquée par une avalanche de 353 documents romains parus entre le 4 décembre 1963 et le 4 décembre 1993[32]. Dans quelle mesure ceux-ci atteignent-ils le clergé et les fidèles et sont-ils vraiment applicables? N'y a-t-il pas un manque de «courroies de transmission»?[33]

Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Berlin [4]2004; trad. française, *La liturgie et son ennemie*, Fleury-Mérogis, Éd. Hora Decima, 2005. Ces livres ont suscité un fort débat en Allemagne. Voir la mise au point la plus récente: A. ODENTHAL, «"Häresie der Formlosigkeit" durch ein "Konzil der Buchhalter"», dans *Liturgisches Jahrbuch*, 53 (2002), pp. 242-257.

30. A. ODENTHAL, *Häresie*, p. 248.

31. On est frappé de l'analogie des critiques formulées déjà en 1940 par R. Guardini dans sa célèbre *Lettre à l'évêque de Mayence, Albert Stohr*, à propos de ce qu'il appelle «liturgisme, practicisme, conservatisme», dans *La Maison Dieu*, 1945, pp. 7-24.

32. *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgiae* (R. KACZYNSKI), I Turin, 1976; II Rome, 1988; III Rome, 1997.

33. Ainsi dans un des documents les plus récents, l'*Instructio* du 25 mars 2004, dans le contexte des célébrations en l'absence de prêtre qui sont de plus en plus fréquentes, on insiste sur le fait que «le peuple chrétien a un droit (*ius habet*) à ce que l'eucharistie soit célébrée en sa faveur dimanche et fêtes» (n. 162), mais on ne propose pas de vraie solution à ce problème très grave.

Enfin il y a le désarroi des prêtres et des responsables pastoraux surchargés par un travail au-delà de leurs forces, souvent découragés ou désabusés, qui se trouvent en présence d'une urgence à la fois d'évangélisation et de catéchèse au moment de la célébration de l'eucharistie qui, elle, est avant tout de l'ordre mystagogique[34]. Comment s'en sortir?

Unanimement la célébration des quarante ans de *SC* a été un appel à une plus grande intériorisation de la vie liturgique. «Le renouveau liturgique voulait introduire les fidèles au cœur de la célébration, leur permettre de vivre ce qu'ils célèbrent, afin qu'ils célèbrent de manière authentique tout ce qu'ils vivent»[35]. «Il faut que les Pasteurs fassent en sorte que le sens du mystère pénètre dans les consciences, en redécouvrant et en pratiquant l'art "mystagogique", si cher aux Pères de l'Église»[36].

– II –

À une époque où triomphe l'individualisme et où «l'Église est une barque prête à sombrer, une barque qui prend l'eau de toutes parts»[37], il importe que chaque chrétien prenne conscience de son identité chrétienne et qu'il témoigne de sa foi. Cela implique que cette foi soit nourrie continuellement. Elle l'est éminemment par la liturgie qui est célébration de la

34. Th. POTT, «Une réflexion spirituelle et mystagogique renouvelée pour la participation active», dans *Questions liturgiques*, 85 (2004), pp. 68-80: «L'*actuosa participatio* dans la liturgie suppose une initiation mystagogique des fidèles. [...] D'une manière négative on peut cependant observer que la disparition ou l'absence de toute culture liturgique parmi les hommes et même parmi les fidèles et ses pasteurs est si manifeste, qu'il est très difficile de constituer une communauté liturgique» (p. 73). C. HENNECKE, «Mystagogie konkret», dans *Gottesdienst*, 2 (2004), pp. 9-11.

35. A. M. TRIACCA, «Participation», dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, II, p. 163.

36. *SP* 12 et *Vigesimus quintus*, n. 21.

37. Cardinal J. RATZINGER lors du chemin de la croix au Colisée, vendredi saint, 25 mars 2005.

foi. Car les fondements de notre foi chrétienne doivent être présents et apparaître clairement dans la célébration.

Nous voudrions proposer trois pistes de réflexion dans la ligne de *SC* pour aller au-delà de ce que le renouveau liturgique des dernières quarante années a pu réaliser et dans la perspective d'intériorisation et d'approfondissement. Car, comme le dit Mgr E. Kapellari: «Il s'agit de réforme intérieure de la liturgie. Là où cette réforme manque ou n'a pas abouti, la réforme extérieure mène à une banalité difforme ou à une forme spirituellement stérile, toutes bien structurée qu'elle soit»[38]. Il est, en effet, capital que le chrétien d'aujourd'hui vive ce qui fait le cœur de notre foi, qu'il se concentre sur l'essentiel et qu'il s'y limite.

1. *Conscience baptismale*

«La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui est, en vertu de son baptême, un droit et un devoir pour le peuple chrétien, "race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté"» (*SC* 14). C'est de la conscience baptismale que découle la capacité de «la participation active». Or, la liturgie est célébration de l'Alliance. «Parmi les noms qui visent, tout au long de la Bible, à désigner le Dieu très-haut, lui qui habite la lumière inaccessible, et qui est en même temps Dieu de miséricorde, plein d'amour et de tendresse, il est une expression particulièrement suggestive pour le Peuple des croyants: le Seigneur est le "Dieu toujours fidèle à son Alliance". Dieu de l'Alliance éternelle! La réalité de l'Alliance est plus qu'un thème qui parcourt toute l'Écriture: elle est la qualification vitale qui exprime la relation unique entre le peuple et Dieu, et qui s'exprime dans la déclaration lapidaire de Dieu: "Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple"»[39]. Cette

38. Festakademie «*Culmen et fons*», Passau, 2 décembre 2003.
39. Déclaration des évêques de Belgique, n° 20.

affirmation comprend deux aspects: la révélation de l'image du vrai Dieu et l'engagement dans l'Alliance. La célébration liturgique révèle le vrai visage de Dieu, ce Dieu transcendant, «sans égal, qui n'a pas de pareil» (Is 46, 9), manifesté par le Christ, «Image du Dieu invisible» (Col 1, 15), de ce Dieu qui a contracté une Alliance irrévocable avec nos pères dans la foi, Alliance nouvelle et éternelle en son Fils Jésus Christ. C'est ce Dieu de l'Alliance que célèbre la liturgie et tout spécialement le mémorial eucharistique qui en est le sommet. Le chrétien est appelé à connaître ce Dieu dans le sens le plus profond, d'une connaissance d'amour et d'union. Car en son être propre il n'est pas simplement créé «à l'image et à la ressemblance de Dieu», mais *il a reçu la vie même* de Dieu. Pour Israël le signe de l'Alliance est la circoncision; pour le chrétien, c'est le baptême en qui est conféré le don suprême de l'Alliance. Avons-nous conscience que chaque fois que nous faisons le signe de croix, nous confessons le Dieu trois fois saint qui dans le baptême nous a plongés dans la mort et la résurrection du Christ?

La liturgie doit nourrir la conscience baptismale. Or, rares sont les célébrations dominicales qui comprennent un rappel concret du baptême. Il est incompréhensible qu'aient disparu presque entièrement la distribution de l'eau bénite, l'*Asperges* et le *Vidi aquam* au début de la messe du dimanche. Il est de toute urgence qu'un chant ou un rite baptismal soit présent au cours de l'office dominical, par exemple conjointement avec le *Credo*[40]. Car c'est d'une conscience baptismale vive que découle le comportement personnel religieux, éthique et social du chrétien dans le monde actuel.

Conscience baptismale veut dire s'identifier avec le peuple de Dieu et avec son histoire à travers laquelle se

40. L'introduction générale au Missel Romain de 2001 prévoit un mémorial baptismal: bénédiction épiclétique de l'eau et du sel et aspersion de l'assemblée au début de l'eucharistie dominicale; en temps pascal elle peut remplacer l'acte pénitentiel. Sa forme actuelle mériterait d'être revue, p. ex. en relation avec le Credo qui est lui-même un formulaire baptismal; M. STUFLESSER, *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe*, Fribourg, Herder, 2004, pp. 163-169.

révèle le dessein de salut pour tous les hommes; c'est se savoir «enfant de Dieu» (Jn 1, 12; 1 Jn 3, 1-3) et «animé de l'Esprit de Dieu» (Rm 8, 14), être en dialogue avec Dieu dans la prière, sachant que c'est l'Esprit «qui nous fait nous écrier: Abba! Père!» (Rm 8, 15). Le baptisé entre dans l'intimité de Dieu et participe de sa vie intratrinitaire, au point que rien ne le «sépare de l'amour du Christ: la tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive. [...] En tout cela nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Rm 8, 35-39). Cette assurance, cette certitude, ce «témoignage de Dieu» (1 Jn 5, 9) en nous, cette conviction profonde qui est au centre de la mystique paulinienne, la célébration liturgique doit la nourrir et la fortifier. Elle le fait si celle-ci se déroule dans un climat de louange et de prière qui exprime la transcendance du Dieu de tendresse ami des hommes et si la Parole de Dieu est distribuée de manière à ce qu'elle se grave de plus en plus dans le cœur de chaque croyant (Jr 31, 33) et que celui-ci puisse répondre par une profession de foi renouvelée, joyeux d'avoir «choisi Dieu» et plus encore d'avoir été «séduit par lui» (Os 2, 16).

SC a revalorisé la Parole: «Dans les célébrations sacrées, on restaurera une lecture de la Sainte Écriture plus abondante, plus variée et mieux adaptée» (n. 35, 1) et elle n'est pas limitée à l'eucharistie: «On favorisera la célébration sacrée de la Parole de Dieu aux veilles des fêtes solennelles, à certaines féries de l'avent et du carême, ainsi que les dimanches et jours de fête» (n. 35, 4). La liturgie a, certes, une fonction didactique, mais elle suppose une initiation biblique antérieure, soutenue par une lecture de la Bible (*lectio divina*) fréquente. La proclamation de l'Écriture au cours d'une célébration liturgique a un effet sacramentel. Elle pénètre le cœur de l'homme et le transforme. Le croyant fait l'expérience que c'est Dieu qui agit en lui, gratuitement,

sola gratia et que «ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (Gal 2, 20) et que «l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné» (Rm 5, 5). Le croyant entre progressivement de tout son être dans le mystère du salut, œuvre de ce Dieu «qui est, qui était et qui vient» (Ap 1, 8).

Le cardinal C. M. Martini a remarqué que pour «beaucoup de jeunes gens et jeunes filles, [...] il est particulièrement difficile de bannir toute forme d'anxiété sur soi et sur l'avenir. [...] Notre cœur est incertain, nous sommes perpétuellement à la recherche d'assurance»[41]. Une célébration liturgique qui nourrit la conscience baptismale confère cette assurance, cette parrhêsia, qui fait du baptisé un être confiant dans la vie, rempli de joie et d'action de grâce, un être «eucharistifié» qui rayonne sa foi. La conscience baptismale a son incidence œcuménique. Benoît XVI, recevant le 19 août 2005 lors des «Journées Mondiales de la Jeunesse» à Cologne les représentants des différentes confessions chrétiennes, a déclaré: «La fraternité entre les chrétiens n'est pas simplement un vague sentiment et elle ne naît pas non plus d'une forme d'indifférence vis-à-vis de la vérité. Elle est fondée sur la réalité surnaturelle de l'unique baptême qui nous insère dans l'unique Corps du Christ».

2. *Pâque dominicale*

Le concile a remis le mystère pascal au centre de la vie chrétienne et la réforme liturgique a eu son incidence la plus marquée dans la célébration dominicale. La liturgie du Jour de Seigneur, surtout de l'eucharistie est, sans conteste le test du projet de *SC*. Le dimanche y est mentionné dans différents contextes: «Ce jour là, les fidèles doivent se rassembler pour que, entendant la Parole de Dieu et participant à l'eucharistie, ils se souviennent de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus Christ, en rendant grâce à Dieu qui les "a régénérés pour une vivante

41. *Se retrouver soi-même*, Paris³, 1997, pp. 68-69.

espérance par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts" (1 P 1, 3). Ainsi le jour dominical est-il le jour de fête primordial qu'il faut proposer et inculquer à la piété des fidèles, de sorte qu'ils devienne aussi jour de joie et de cessation de travail. [...] Il est le fondement et le noyau de toute l'année liturgique» (n. 106). Dans *SP* Jean-Paul II se réfère à sa Lettre Apostolique *Dies Domini* sur la sanctification du dimanche[42], «la Pâque de la semaine, jour où l'on célèbre la victoire du Christ sur le péché et sur la mort, l'accomplissement de la première création en sa personne et le début de la "création nouvelle" (2 Co 5, 17). C'est le jour où l'on évoque le premier jour du monde dans l'adoration et la reconnaissance, et c'est en même temps, dans l'espérance qui fait agir, la préfiguration du "dernier jour", où le Christ viendra dans la gloire, et qui verra la réalisation de l'univers nouveau» (n. 1). Jour du Seigneur qui est «le seigneur des jours» [43], «le jour des chrétiens, c'est notre jour»[44], «sacrement de la Pâque»[45]. Le dimanche chrétien «propose chaque semaine à la méditation et à la vie des fidèles l'événement pascal, d'où jaillit le salut du monde»[46]. Si «la liturgie est célébration du mystère pascal»[47], cela doit s'exprimer concrètement le dimanche pour que le croyant ait de plus en plus conscience de sa propre relation à la mort et à la résurrection du Christ.

La restauration du dimanche avait été amorcée par Pie X[48] qui estimait que la réforme liturgique demanderait «de nombreuses années avant que cet édifice liturgique [...] apparaisse de nouveau dans la splendeur de sa dignité et de son

42. 31 mai 1998; *DC* 19 juillet 1998, nº 2186, pp. 658-682; texte remarquable mais, comme souvent, fort ignoré.

43. PSEUDO-EUSÈBE d'Alexandrie, *Hom.* 16; *P.G.* 86, 416.

44. Saint JERÔME, *Hom. pour Pâques*, II, 52; *CCL* 78, p. 550.

45. SAINT AUGUSTIN, *Traité sur l'Évangile de saint Jean*, XX, 20, 2; *CCL* 36, p. 203; Epist. 55, 2; *CSEL* 34, p. 170.

46. *Dies Domini*, n. 19.

47. W. HAUNERLAND, «Vom "Gottesdienst" zur "Gemeindefeier"», dans *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 153 (2005), pp. 67-81, ici 69.

48. Constitution Apostolique *Divino Afflatu*, 1er avril 1911.

harmonie, une fois nettoyé des enlaidissements dus à l'âge»[49]. Les appels pour la valorisation du dimanche n'ont pas manqué depuis un siècle et pourtant il reste beaucoup à faire.

Dans son commentaire à *SC*, R. Kaczynski note: «Jusqu'aujourd'hui, autant dans l'enseignement académique que dans la prédication, le "dimanche" jouit de peu d'attention. En 2003 encore, dans la moitié des copies d'examen pour l'enseignement dans les lycées de Bavière sur le thème du dimanche, on pouvait lire que celui-ci est la mémoire de l'œuvre de la création, car selon la Bible Dieu se reposa de ses œuvres le septième jour»[50], sans aucune allusion à la résurrection. Dans notre société, le dimanche est devenu la fin de la semaine, le *weekend*, alors qu'il en est le premier jour. «La semaine commence par un jour férié, non par le travail. Cela signifie que bien avant que nous produisions, nous vivons déjà. Le plus important dans la vie, nous ne pouvons ni le faire, ni le gagner. Cela nous est donné... Le dimanche se place au début, avant les autres jours. Il est un signe ... qui indique la direction de la vie: dans le signe de la résurrection le chemin mène de la mort à la vie»[51].

Certes, le thème de la création est présent le dimanche qui est le premier et le huitième jour, mais celui-ci est avant tout mémorial du mystère pascal, par lequel «nous avons été mis au tombeau avec la Christ dans le baptême, afin qu'avec lui nous vivions d'une vie nouvelle»[52]. Car «la liturgie a pour première tâche de nous ramener inlassablement sur le chemin pascal ouvert par le Christ, où l'on consent à mourir pour entrer dans la vie»[53].

49. Motu proprio *Abhinc duos annos*, 23 octobre 1913, cité par *Dies Domini*, n. 3.

50. *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, 2004, II, p. 182.

51. H. S. EYMANN, «Eucharistie — Mitte der Kirche», dans *Erbe und Auftrag*, 2005, pp. 197-206; F. KAMPHAUS, *Tut dies zu meinem Gedächtnis*. Worum es beim Sonntagsgottesdienst geht, Fribourg-en-Brisgau, 1999.

52. *Missel romain*, Veillée pascale, rénovation du baptême.

53. *Vigesimus quintus annus*, n. 6.

Si, d'une part, on ne cesse de proclamer l'importance du mystère pascal, de l'autre, la conscience pascale n'est pas suffisamment nourrie dans nos liturgies dominicales. Sans parler des aberrations présentes ici ou là, tel ce jeune curé qui place le samedi soir, au lieu d'une vigile dominicale, un «office marial d'expiation» (*Mariensühneandacht*), on constate que même dans les monastères l'office dominical des matines et des laudes ne comporte souvent aucun élément de résurrection, alors que sont prévues plusieurs péricopes de résurrection pour l'évangile de matines. Force est de reconnaître que l'Office romain actuel n'a jusqu'à présent guère d'allusion à la résurrection.

Or, il n'y a plus aujourd'hui de raison de se plaindre, comme pouvait le faire encore R. Guardini, «que les actes du rang le plus élevé soient relégués au second plan (il cite la pratique du samedi saint de jadis). La célébration de la sainte messe elle-même tend souvent à se rapprocher des dévotions populaires»[54]. Ni l'alléluia avant l'évangile, souvent remplacé par un cantique quelconque même en temps pascal, ni les allusions à la résurrection au cours de la prière eucharistique, ne suffisent pour entretenir la conscience de la résurrection. Il importe de se concentrer sur l'essentiel. La prédication de saint Paul à Athènes se résume en ces mots: «Il annonçait Jésus et sa résurrection» (Ac 17, 18). Encore aujourd'hui l'annonce de Jésus Christ doit se faire à partir de l'annonce continue de la résurrection, à partir de la première parole de l'ange et du Ressuscité: «Ne craignez pas! Paix à vous! Réjouissez-vous!» (Mt 28, 5. 9-10; Mc 16, 6; Lc 24, 36; Jn 20, 19-21). La proclamation de la résurrection du Christ est le point d'ancrage de l'évangélisation et de la catéchèse. Elle est vécue «en mystagogie» dans les célébrations dominicales. C'est à partir d'elle que s'ouvrent les portes closes de l'âme humaine vers la liberté des enfants de Dieu. C'est à partir d'elle que le croyant, lentement, progressivement, dimanche après dimanche, a accès aux deux grands mystères de la révélation chrétienne, les deux colonnes sur

54. *Lettre à l'évêque de Mayence*, 1940, p. 18.

lesquelles s'édifie l'univers chrétien: la Trinité et l'Incarnation. «Le christianisme naît et se développe à partir de cette proclamation fondamentale: Jésus-Christ crucifié et vraiment ressuscité. [...] Tout le message chrétien dérive de la résurrection du Christ; sans elle le message serait une doctrine simple et banale, et non un événement porteur d'une conception de Dieu et de l'homme, du Dieu de la Trinité et de l'homme aimé, racheté et appelé à la vie éternelle. [...] La Pâque est le nœud crucial, le pivot à partir duquel tourne tout le plan de Dieu concernant l'homme et le cosmos. C'est le centre auquel tout va et dont tout repart»[55].

Le pape Benoît XVI a eu raison de dire, lors de sa première sortie de Rome à Bari, le 29 mai 2005: «Le dimanche est l'expression de l'identité de la communauté chrétienne et le centre de sa vie et de sa mission»[56]. Cette identité, le chrétien la reçoit au baptême, participation à la Pâque du Christ, à sa mort et à sa résurrection. La primauté de la célébration dominicale n'a cessé d'être affirmée depuis Vatican II. Ainsi la Déclaration des évêques de Belgique: «L'assemblée du dimanche, jour du Seigneur vivant, est donc au premier plan pour les chrétiens» (n. 44) et elle souligne la primauté de l'eucharistie: «La participation consciente et active à la liturgie dominicale ne relève pas d'une option facultative, ni d'une dévotion simplement personnelle, laissée au sentiment de chacun: elle est la manifestation du Corps du Christ, qui est l'Église. Nous en sommes les membres, et, à ce titre, nous sommes appelés à l'eucharistie dominicale» (n. 45). Mais l'annonce de la résurrection y est-t-elle manifeste et évidente?

Un regard vers les liturgies orientales, en particulier vers la tradition byzantine, la plus connue, permettra d'éclairer

55. C. M. MARTINI, *l. c.*, pp. 188-189.

56. Lors de la clôture du Congrès eucharistique national italien qui se tenait sur le thème: «Sans le dimanche nous ne pouvons rien», paroles merveilleuses des martyrs d'Abilène». M. PATERNOSTER, «"*Sine dominico non possumus*". Il Congresso eucaristico nazionale», dans *Rivista liturgica* 92/2 (2005), pp. 293-304.

notre propos. La mémoire du mystère pascal, croix et résurrection y est présente chaque dimanche, même en carême où, en quelque sorte on quitte celui-ci le vendredi aux vêpres pour le retrouver le dimanche soir. La vigile dominicale byzantine, vêpres et matines ensemble, selon le livre de l'*Octoèque*[57], comprend huit séries d'environ quatre-vingt textes liturgiques chacune, réparties sur huit semaines et reprises tout au long de l'année. En chacune des huit séries le terme de *résurrection* est présent en moyenne cinquante fois et celui de *croix* vingt-cinq fois. De plus, l'icône de Pâques est toujours exposée le dimanche, et le prêtre ou l'évêque, s'il est présent, proclame à l'autel, tombeau du Christ, l'une des onze péricopes évangéliques de la résurrection. En esprit on est ainsi présent à Jérusalem, à l'Anastasis, au tombeau du Christ. Icône et évangéliaire sont présentés à la vénération des fidèles. Ainsi la conscience pascale et «l'identité de la communauté chrétienne» sont-elles affirmées et nourries par la parole, le chant et le signe tout au long de l'année. On comprend alors combien la nuit de Pâques est le sommet de l'année liturgique et de la vie de l'Église et l'on ne s'étonnera pas qu'au début de la période soviétique en Russie, à la fin d'un discours athée un croyant se soit levé pour lancer dans la salle un vibrant «*Christos voskrese* ! *Le Christ est ressuscité* !», auquel l'assistance a répondu, comme d'une voix, «*Vo istinu voskrese*! *Il est vraiment ressuscité* !». Dans notre monde en désarroi, marqué par la peur devant l'existence, il serait bon d'entendre souvent le Ressuscité nous dire: «N'ayez pas peur!».

3. *Revalorisation de l'Office divin*

La Constitution *Sacrosanctum Concilium* a consacré le chapitre IV (n. 83-101) à l'Office divin, parlant de sa «restauration». D'emblée elle le situe à partir de la liturgie céleste comme «voix de l'Épouse elle-même qui s'adresse à

57. *Dimanche.* Office selon les huit tons, Chevetogne, 1972.

son Époux; mieux encore, c'est la prière du Christ que celui-ci, avec son Corps, présente au Père» (n. 84). Le but poursuivi était de rendre l'accomplissement de l'Office divin «meilleur et plus parfait dans les circonstances actuelles» (n. 87). L'Office divin n'est pas une réalité statique. Il doit garder sa capacité de renouveau et d'adaptation[58]. Si un réel renouveau est perceptible, dans les communautés religieuses surtout féminines grâce à l'emploi de la langue vivante, force est de constater que l'Office divin au niveau des paroisses est en large recul, voire en voie de disparition. Son importance a été peu répercutée dans les autres documents conciliaires en comparaison avec le rôle de l'Écriture Sainte, du baptême et avant tout de l'eucharistie. La Liturgie des Heures est «la grande absente»[59]. Il est vrai que *SC* avait encore trop considéré l'Office divin comme une affaire de clercs, tout en disant: «Les pasteurs veilleront à ce que les Heures principales, surtout les vêpres, les dimanches et les jours de fêtes solennelles, soient célébrées en commun dans l'église. On recommande aux laïcs eux-mêmes la récitation de l'Office divin, soit avec les prêtres, soient lorsqu'ils sont réunis entre eux, voire individuellement» (n. 100). Dans le «Décret sur le ministère et la vie des prêtres» il est dit: «La louange et l'action de grâce qui s'expriment quand les prêtres célèbrent l'eucharistie s'étendent aux différentes heures de la journée quand ils s'acquittent de l'Office divin, où ils prient au nom de l'Église pour tout le peuple qui leur est confié, bien plus, pour le monde entier» (n. 5). «On en reste à une perspective d'un "agir" clérical et consacré, auquel sont invités les autres fidèles»[60]. Plus loin ce Décret

58. A. HÄUSSLING, «Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?», dans Th. MAAS-EWERD (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst*, Fribourg-en-Brisgau, 1988, pp. 227-247; D. SARTORE, *«Flores vernantes»*, Trent'anni di studi e recerche in Liturgia, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2002, pp. 467-531.

59. A. JOIN-LAMBERT, *Liturgie des Heures*. Un lieu d'expérimentation pascale, in M. GLOCKENER und B. BÜRKI, *Tagzeitenliturgie — Liturgie des Heures*, Academic Press Fribourg, 2004, p. 70.

60. A. JOIN-LAMBERT, *Liturgie des Heures*, p. 67. Le Code de Droit canonique de 1983 reste dans cette perspective (can. 1173-1175).

énumère les «moyens» pour nourrir la vie spirituelle des prêtres, mais l'Office divin n'y figure pas. Le «Décret sur la formation des prêtres» dit: «Qu'on leur enseigne à chercher le Christ dans la méditation fidèle de la Parole de Dieu, dans la communion active aux très saints mystères de l'Église, en premier lieu dans l'eucharistie et l'Office divin» (n. 8). Légèrement différent est le ton de la demande du «Décret sur les Églises Orientales catholiques»: «Les clercs et les religieux orientaux célèbreront, selon les prescriptions et traditions de leur discipline propre, les Louanges Divines, qui ont été en grand honneur depuis les temps anciens dans toutes les Églises Orientales. Les fidèles, eux aussi, suivant l'exemple des ancêtres, participeront aux Divines Louanges selon leur possibilité et avec dévotion» (n. 22). L' «Instruction»[61] de la Congrégation pour les Églises Orientales, vrai petit traité de liturgie, donne une grande importance aux «Louanges Divines», rappelant la prescription des Constitutions Apostoliques: «Chaque jour, rassemblez-vous matin et soir, psalmodiant et priant dans la maison du Seigneur»[62] et commente: «Les Louanges Divines raniment constamment l'esprit de vigilance dans le désir du retour du Seigneur et sanctifient la journée; et rappelant à l'esprit la présence du Seigneur, elles en répandent la grâce en imprégnant l'existence tout entière, l'insérant dans la vie trinitaire. Elles sanctifient le croyant dans la dimension du temps dans lequel il vit, au long des heures, des jours, des semaines, des mois et des années, comme une vraie prière, sans interruption, selon le commandement de l'Apôtre. [...] Les Louanges Divines sont l'école de la prière propre à chaque Église, dans laquelle elle enseigne l'ancienne voie de la glorification de Dieu dans le Christ, comme un seul corps, en union et à l'exemple de son Chef» (n. 96).

Le Catéchisme de l'Église catholique de 1992 situe l'Office divin dans la perspective de la transfiguration du temps:

61. *Instruction* pour l'application des prescriptions liturgiques du Code de Droit Canonique des Églises Orientales, Rome 1996.

62. II, 59, 2; Sources Chrétiennes 320, p. 324.

«Le Mystère du Christ, son Incarnation et sa Pâque, que nous célébrons dans l'eucharistie, spécialement dans l'Assemblée dominicale, pénètre et transfigure le temps de chaque jour par la célébration de la liturgie des Heures, l'Office divin (cf. *SC* IV). Cette célébration, en fidélité aux recommandations apostoliques de "prier sans cesse" (1 Th 5, 17; Ep 6, 18), s'est "constituée de telle façon que le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu" (*SC* 84). Elle est "la prière publique de l'Église" (*SC* 98) dans laquelle les fidèles (clercs, religieux, laïcs) exercent le sacerdoce royal des baptisés» (n. 1174). Ici l'Office n'apparaît plus comme un exercice clérical, mais comme dépendant du sacerdoce baptismal.

Jean-Paul II, dans *Spiritus et sponsa*, replace l'Office divin dans l'horizon plus large de la prière et de la louange: «La pastorale liturgique doit donner peu à peu le goût de la prière... La pédagogie de l'Église doit savoir "oser". Il est important d'introduire les fidèles à la célébration de la Liturgie des Heures qui "en tant que prière publique de l'Église, est source de piété et de nourriture pour la prière personnelle" (*SC* n. 90). "Si donc les fidèles sont convoqués pour la Liturgie des Heures et se rassemblent, unissant leurs cœurs et leurs voix, ils manifestent l'Église qui célèbre le mystère du Christ" (n.14)»[63]. Dans la «Lettre apostolique» pour le vingt-cinquième anniversaire de *SC*, il souhaitait redonner «le goût de prier les psaumes» (n. 8). On se rappelle combien il avait à cœur de commenter les psaumes lors des audiences du mercredi, ce que Benoît XVI a continué.

Les différents colloques et messages autour du quarantième anniversaire de *SC* n'ont évoqué que timidement l'importance de l'Office divin et son rôle dans la vie de l'Église. La Déclaration des évêques allemands dit simplement: «La liturgie, en raison de ses multiples formes, est un vrai trésor. La Constitution sur la liturgie de Vatican II le montre par son appel à encourager les liturgies de la parole et les célébrations de l'Office divin également par les laïcs».

63. Introduction générale à la Liturgie des Heures, n° 22.

L'évêque de Metz, Mgr P. Raffin, consacre une partie substantielle de son article sur les quarante ans de *SC* à l'Office divin. Il met l'accent sur son caractère communautaire à retrouver, relevant l'affirmation du concile (*SC* 83) que «la Liturgie des Heures est d'abord la prière du Christ-Prêtre qui s'associe l'Église»[64]. L'évêque de Bâle, Mgr K. Koch, sans parler explicitement de l'Office divin, insiste également sur le caractère communautaire de la liturgie: c'est l'Église tout entière, peuple de Dieu, Corps du Christ, Tête et membres qui est porteur et sujet de la liturgie; ainsi l'alternative prêtre-communauté est un faux problème[65].

Le professeur K. Richter voit dans la remise en valeur de la dimension doxologique de la liturgie «un paradigme nouveau»[66], une compréhension dynamique de la liturgie, et il le montre à l'exemple des prières «anamnético-épiclétiques» des sacrements, surtout de l'eucharistie, mais ne le vérifie pas pour l'Office divin[67]. Mgr E. Kapellari constate que pour beaucoup de nos contemporains «le seuil du mystère» dans la célébration eucharistique peut difficilement être atteint et il propose, à juste titre, non de rabaisser le seuil, ce qui comporterait le risque de banaliser des célébrations, mais de célébrer des services religieux hors eucharistie, accessibles même à des non-baptisés, ainsi la veille de Noël, mais il ne mentionne pas l'Office divin[68].

On a l'impression qu'il n'existe plus que la célébration eucharistique. Par l'expression «service divin» (*Gottesdienst*)

64. «Spiritualité et liturgie. Enjeux d'une réforme», dans *La Vie Spirituelle*, 83 (2003) n. 749, t. 157, pp. 357-366, ici p. 362.

65. «Liturgie als Zeichendienst am Heiligen», dans *Internationale Zeitschrift Communio*, 33 (2004), pp. 73-92.

66. A. A. HÄUSSLING, «Liturgiereform», dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 31 (1989), pp. 1-32, ici p. 25.

67. «Die Signalfunktion der Liturgiekonstitution», dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 54 (2003), pp. 98-113.

68. Conférence de Passau. Une plus grande attention à l'Office divin est présente dans deux ouvrages récents: M. KUNTZLER, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn, Bonifatius 1995 et R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn, Schöningh 2001.

on comprend presque exclusivement la messe: «La célébration quotidienne de la messe, devenue normative, est, du point de vue de l'histoire de la liturgie, le remplaçant, pour ne pas dire l'*Ersatz*, de l'Office divin normalement quotidien, de la prière des Heures»[69]. Il y a là perte de tout un pan de l'édifice liturgique, son fondement et le fondement même de l'eucharistie. Cette absence peut se résumer en la perte du sens de la louange gratuite. On peut ainsi observer que, quand une eucharistie suit un Office de laudes ou de vêpres, les fidèles, surtout les religieuses, viennent deux fois plus nombreux. Faut-il s'en féliciter? Ils ne viennent pas pour l'Office; ils viennent uniquement pour la messe. Ils ont le sentiment qu'à l'Office divin il ne se passe rien; cela ne «donne» rien, tandis que la messe leur est utile; ils en tirent quelque chose, parce qu'elle «produit». C'est là une mentalité qui considère la religion et les Églises comme des institutions «utiles» au niveau humain, social et éthique[70], et elles sont perçues comme telles par le grand public. Si le «Synode 72» de Bâle dit: «L'office divin peut apporter un précieux enrichissement à la prière personnelle et celui qui prie se sent lié à l'Église en prière»[71], il se place encore dans une perspective utilitariste.

Dans une «Lettre pastorale»[72], le évêques allemands appellent à une réflexion «sur les dimensions fondamentales

69. A. HAUSSLING, «Der Geist der Liturgie. Zu Joseph Ratzingers gleichnamige Publikation», dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 43/44 (2001/2), pp. 362-395, ici 377; G. BEDOUELLE et D. GOUZE, «"Messes" sans prêtre ou office divin?», dans *Communio* 14/6 (1989), pp. 121-124.

70. L'enseignement religieux, y compris dans les écoles confessionnelles, depuis un demi-siècle se réduit souvent à présenter la foi chrétienne presque uniquement dans son impact sur la philosophie, la sociologie, l'éthique et la morale sexuelle. L'évêque de Graz, Mgr E. Kapellari, constate que «les mille heures de cours de religion» ne conduisent guère à une connaissance du déroulement de l'eucharistie, au point que «bientôt le savoir sur les cinq colonnes de l'Islam dépassera l'enseignement vital dans la religion propre», conférence à Passau, 4 décembre 2003 lors de la Festakademie *Culmen et fons*.

71. F. PRALONG et M. VEUTHAY, *Croire aujourd'hui. Vivre et célébrer sa foi*, Fribourg 1976, cité par A. Join-Lambert, p. 70.

72. *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde*. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie, 24 juin 2003, Die deutschen Bischöfe, n. 74.

et les questions centrales de la vie liturgique et de la pratique des célébrations» (p. 7). Un long passage est consacré à la célébration de la Parole de Dieu en laquelle Dieu lui-même veut venir vers les hommes et en attend une réponse» (p. 11). L'horizon est ici plus large que seulement la célébration eucharistique: «La haute estime de l'eucharistie dans l'Église catholique ne doit pas conduire à ce que la messe soit la seule forme communautaire du service divin. [...] Ce serait une perte, si la vie liturgique se limitait à la célébration eucharistique. [...] Chaque sommet a besoin d'une préparation et chaque milieu d'un environnement. [...] Le souhait de Vatican II que la liturgie des Heures retrouve dans nos communautés la place qui lui revient, n'a pas encore été réalisé. [...] Plus que nous le croyons, pour beaucoup de personnes la récitation des psaumes est un réel soutien pour leur vie spirituelle» (pp. 38-42).

La Déclaration des évêques de Belgique met bien en lumière la dimension de gratuité de la liturgie, quand elle souligne son caractère de «fête»: «Quand nous parlons de fête, nous n'entendons pas que toute liturgie doive se traduire dans de grandes solennités. Il y a place, dans la vie quotidienne comme dans celle de l'Église, pour des fêtes plus simples et plus intimes. Célébrer une fête ne tient pas dans le déploiement de moyens excessifs: c'est d'abord une affaire de communion et de cœur. [...] Amis du Christ Jésus, introduits dans les secrets du Père, comblés de joie, le cœur en fête, nous goûtons à la joie de la liturgie, où Dieu se donne et se révèle. Tout vient de lui, tout est pour lui. Toute la liturgie nous intègre dans l'œuvre de Dieu, manifestée en Jésus-Christ, dans l'Esprit Saint. Par l'Église, c'est Dieu qui nous convoque et nous rassemble; il nous confie sa parole et il suscite notre réponse; il inspire notre prière et notre action de grâce; il nous donne en partage la vie de son Fils bien-aimé ressuscité et nous anime de son Esprit; il nous envoie pour partager avec nos frères et sœurs notre héritage. Et tout cela, nous le vivons "à la louange de sa gloire", car la gloire de Dieu le Père, c'est son amour inépuisable. Cet amour nous fait vivre et il est à la source de notre fête. Fête pour Dieu et avec Dieu. Cette

fête est gratuite. Elle nous élève au-dessus de nos préoccupations immédiates et de nos recherches de résultats tangibles» (n. 7-9).

«La liturgie est en premier lieu louange de Dieu (*Gotteslob*), mais qui présente un paradoxe caractéristique: "Tu n'as pas besoin de notre louange, et pourtant c'est toi qui nous inspires de te rendre grâce: nos chants n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous rapprochent de toi, par le Christ, notre Seigneur" (préface commune IV). Dieu n'a pas besoin de la louange de l'Église, mais c'est l'homme qui se retrouve lui-même dans son état de créature et de sa finitude (*Endlichkeit*) devant Dieu par la louange qu'il rend à Dieu et qui est en même temps don de Dieu à son Église»[73]. Dans la louange gratuite l'homme se retrouve dans sa vérité et «la vérité libèrera» (Jn 8, 32).

La gratuité de la louange divine découle de son caractère quasi «sacramentel»: elle est composée principalement de textes bibliques, psaumes et lectures et vient donc de Dieu. Elle est pour cela par elle-même efficace. Dans une étude suggestive, G. Busani, comparant les efforts des quarante ans de renouveau liturgique avec l'intention fondamentale de Romano Guardini, constate que la préoccupation majeure, pour participer à la liturgie, met l'accent sur le fait de comprendre: «On se préoccupe plus du dit que de l'acte de dire, plus du contenu de la célébration [...] Guardini renverse le rapport: pour participer il faut agir, alors seulement il est possible de comprendre»[74]. G. Busani explique: «La liturgie est une force de renouveau, une forme de vie qui porte en elle une énergie capable d'opérer un renouveau de la vie. Dans la liturgie "l'intimité du mystère est indissolublement liée à la grandeur des formes objectives et à sa réalisation

73. A. ODENTHAL, «Gottesdienst wider den Zeitgeist?», dans *Herderkorrespondenz*, 57 (2003), p. 454.

74. «Lo spirito della liturgia da Romano Guardini (1885-1968) al rinnovamento liturgico», dans *Ephemerides Liturgicae* 118 (2004), pp. 129-142, ici p. 138; voir aussi A. SCHILSON, «"Vom Geist der Liturgie". Versuch einer relecture von Romano Guardinis Jahrhundertschrift», dans *Liturgisches Jahrbuch*, 51 (2001), pp. 76-89.

dans la forme d'actions vivantes". [...] La liturgie n'est pas un objet auquel nous devons donner un sens, mais une force de vie, une ressource qui rénove et donne un sens à la vie. [...] Elle est la foi en acte, et ne procède pas d'une initiative autonome de l'homme, qui fait que, si l'homme agit, c'est Dieu qui agit dans l'action de l'homme"»[75]. La liturgie est une action répétitive qui «renferme une bénédiction: d'un dimanche à l'autre, une autre Pâque pour toi! [...] Absence de but: l'acte liturgique, selon Guardini, n'appartient pas au type d'action utile. Le sens primordial de la liturgie est de glorifier, et de faire respirer et se développer l'homme dans l'atmosphère du culte sacré, [...] car "la liturgie est d'autant plus féconde qu'on y mêle moins d'arrière-pensées. Elle agit comme une lumière discrète, brûlant sans cesse d'une douce braise qui répand continuellement sa chaleur, comme une puissance qui, sans bruit, accomplit son œuvre de purification et de formation; mais pour cela, il lui faut le calme et la liberté d'un développement qui n'a pas de buts intéressés"»[76]. C'est dans ce contexte de gratuité que Guardini se sert des métaphores du jeu et de l'art[77] pour décrire l'émerveillement devant l'irruption du mystère infini de Dieu. Pour lui, dans la liturgie ce sont le rayonnement, la vibration, la réalité divine qui se font sensibles, qui agissent d'une manière toute spéciale. C'est dans cette perspective qu'agit l'Office divin: «Guardini indique la voie pour récupérer la qualité mystérique de la célébration»[78].

Redonner à l'ensemble du peuple chrétien le sens de cette dimension gratuite et mystérique de la louange divine me semble être l'enjeu majeur du renouveau liturgique en Occident quarante ans après *SC*. C'est là avant tout le rôle de l'Office divin célébré par la communauté ecclésiale, la paroisse, cellule organique de l'Église locale. Les

75. *Ibid.*, p. 130, p. 132, p. 135, citant Guardini, *Il testamento di Gesù*, Vita e pensiero, Milan 1988, p. 75.

76. *Ibid.*, 137, citant Guardini, «Lettre à l'évêque de Mayence, *A. Stohr* en 1940», dans *La Maison-Dieu*, 1945, N° 3, pp. 7-24, ici p. 16.

77. *De l'esprit de la liturgie*, traduction française, pp. 198-225.

78. G. BUSANI, *l. c.*, p. 142.

communautés monastiques et religieuses, à condition qu'elles soient insérées dans le tissu ecclésial local et ne présentent pas de tendance sectaire, sont un ferment vivant au cœur de l'Église, mais elles ne remplacent pas la communauté paroissiale. Ce serait une erreur que de vouloir s'appuyer uniquement sur elles pour un renouveau. Toutefois les monastères, habitués à la célébration quotidienne des Heures liturgiques, rendraient un immense service à la communauté paroissiale, s'ils pouvaient contribuer à y faire revivre l'Office divin[79].

Le *Leitmotiv* majeur de *SC* et de nombreux documents conciliaires est la «participation pleine, consciente et effective» de tous les fidèles aux célébrations liturgiques. Ce droit et ce devoir qu'ils ont en vertu du baptême, de leur sacerdoce royal et prophétique[80], ils peuvent l'exercer d'une manière pleine dans l'Office divin, louant Dieu et confessant ainsi leur foi authentique, selon l'affirmation de la Constitution *Lumen gentium:* «L'ensemble des fidèles, qui ont reçu l'onction du Saint (1 Jn 2, 20. 27), ne peut faillir dans la foi, et il manifeste cette qualité qui lui est propre grâce au sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier...» (n. 12). Cette participation active à l'Office divin est la condition du degré d'intensité de la participation à l'eucharistie, comme un seuil indispensable à franchir. La liturgie de la parole dans l'eucharistie, pour soignée qu'elle soit, ne peut pas la donner pleinement pour que celle-ci soit vraiment «le centre et le sommet de toute la vie de la communauté chrétienne» et de «toute l'évangélisation»[81]. Car, si

79. C'est ce que recommande l'*Instruction* de la SCO: «Les communautés monastiques peuvent apporter une contribution importante à la pleine compréhension et au progrès du patrimoine liturgique. D'où l'opportunité d'engager dans cette responsabilité commune [...] des communautés d'hommes et de femmes...» (n. 18).

80. *SC* 14; Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n. 11. 12. 34. 50.

81. Décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques de l'Église, n° 30; Décret *Presbyterorum Ordinis*, n° 5; Encyclique de Jean-Paul II *Ecclesia de Eucharistia,* 2003; sa Lettre apostolique *Mane nobiscum,* 7 octobre 2004 pour l'Année de l'Eucharistie, annonçant «l'Assemblée ordinaire du Synode des évêques», 2-29 octobre 2005 sur «L'Eucharistie: source et sommet de la vie et de la mission de l'Église».

«les sacrements sont les moments fondamentaux de la vie liturgique, ils ne sont pas isolés, mais insérés en un contexte qui les prépare et en étend l'action et l'efficacité. De grande importance est la prière qui illumine les différentes parties de la journée. [...] Les Louanges Divines quotidiennes ont la fonction de faire resplendir à tout moment de la journée la grâce divine qui découle du Mystère Pascal célébré par excellence dans la célébration eucharistique»[82]. La messe quotidienne suppose l'Office divin quotidien.

*

* *

«La liturgie contribue à former la liberté intérieure de l'homme»[83]. Autant *SC* que les appels depuis quarante ans demandent une plus grande intériorisation. Quel chemin faut-il prendre pour y parvenir? «La relative inefficacité de nombreux documents disciplinaires dans le passé a conduit à un scepticisme: est-il possible aujourd'hui encore que le but d'une célébration digne et fructueuse puisse être atteint ou encouragé par le chemin de leur mise en pratique?»[84]. Ne faut-il pas simplifier notre spiritualité liturgique et revenir à l'essentiel? En proposant la remise en valeur de ces trois aspects fondamentaux que sont la conscience baptismale, la Pâque dominicale et le sens de la louange gratuite et qui sont intimement liés entre eux, nous voudrions contribuer à un nouvel élan du renouveau liturgique. Là où, au niveau de la communauté ecclésiale, un effort de reprise de ces trois éléments est amorcé, — l'Esprit Saint suscite aujourd'hui une telle reprise, — il y a une plus forte conscience de l'identité chrétienne, une assurance et une conviction profondes que le Christ et l'Esprit vivent en nous, une fierté rayonnante de joie et une promesse d'espérance pour le vingt-et-unième siècle.

82. *Instruction* de la SCO, n° 35.

83. Constitution pastorale «L'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*», n° 58, 4.

84. W. HAUNERLAND, l. c., p. 79.

Peu de jours avant sa mort en janvier 1960, dom Lambert Beauduin avait dit à un ami: «Tant que le peuple ne vivra pas avec l'Église les mystères du Christ, par la richesse des sacrements dans les grandes fêtes du cycle de Pâques et dans les dimanches, tant que le peuple ne priera pas avec l'Église, rien ne se fera. Le concile devrait avoir pour objectif de revaloriser cette grande prière. C'est ma conviction profonde».

Nicolas EGENDER, O.S.B.

Summary of EGENDER, *"The Significance of the Liturgy. The 40th anniversary of the Constitution on the Liturgy". The modern liturgical renewal has consistently sought to restore the Liturgy to its rightful place as "the summit and source of church life". To that goal, the Second Vatican Council's constitution on the Liturgy was both an impetus to liturgical renewal and the crowning of many years of preparatory work in the 20th century Liturgical Movement. The 40th anniversary of the document has been an occasion to assess the progress made, and the tasks which remain to be dealt with. There can be no doubt that the full implementation of the renewal has been hampered by the gradual decline of religious culture in many Western societies. On the background of these considerations, the author explores three major roads to responsible liturgical renewal: (1) awareness of Baptism, (2) Sunday as an Easter celebration, (3) new emphasis on the Divine Office.*

Liturgy is a celebration of God's Covenant with his People. It is meant both to reveal the true face of God, and his covenantal commitment. The Liturgy ought therefore to emphasize Baptism as the sacramental entry into God's Covenant, and invite Christians to identify fully with God's People, in its historical dimension, and in the light of God's plan for humankind.

The liturgical reform laid major emphasis on the paschal dimension of Christian life and liturgy. Worship is seen thus as essential a remembrance and re-actualisation of events of Redemption as the Paschal Mystery. In the light of this, new stress is placed on the patristic theme of Sunday as both the first and the eighth day of the week.

The conciliar document also sought a renewal of the Divine Office. However, in this respect, the renewal has had only moderate

success. Whereas Sacrosanctum Concilium *recommended that the major "hours", such as Sunday and festal vespers, be celebrated in church, this appears to be increasingly less the case than before the reform. A number of authors have recently underlined the importance of the liturgy of the hours as a community celebration.*

L'enjeu de la liturgie: note bibliographique*

Renouveau liturgique. Documents fondateurs. Centre national de pastorale liturgique (Liturgie 14). Paris, Cerf, 2004; XVIII-126 p., 17 €, (ISBN 2 204 07331 8).

À l'occasion du quarantième anniversaire de la promulgation de la Constitution *Sacrosanctum concilium* de Vatican II (4 décembre 1963), le CNPL publie trois textes: celui de la Constitution, sorte de «loi cadre» pour toute la réforme liturgique en Occident; la Lettre apostolique de Jean-Paul II pour le vingt-cinqième anniversaire de cette Constitution (4 décembre 1988) qui en dressait le premier bilan, avec le but de «retrouver le grand souffle qui a soulevé l'Église» (n. 23) au moment de sa parution; le discours de Jean-Paul II aux évêques de la région Provence-Méditerranée (8 mars 1997). Ce dernier document veut encourager les pasteurs dans leur «pastorale liturgique et sacramentaire». Il relève l'importance de la «qualité des signes», laissant «la première place à la Parole et à l'action du Christ, à ce qu'on a pu appeler la "surprise de Dieu"» (p. 109). «La liturgie est un extraordinaire moyen d'évangéliser l'homme avec toutes ses qualités d'esprit et l'acuité de ses sens, avec ses capacités d'intuition et sa sensibilité artistique ou musicale, qui traduisent son désir d'absolu mieux que les discours» (p. 111). L'ouvrage est introduit par la belle présentation, qu'avait faite le Maître des Célébrations pontificales, Mgr Piero Marini (texte italien dans *Il Regno-Documenti*, 1/2004, pp. 13-16) à la Lettre apostolique *Spiritus et sponsa* de Jean-Paul II (*DC* n° 2306, 18 janvier 2004, pp. 52-56) à l'occasion de ce quarantième anniversaire. Ce petit livre, qui contient un index analytique, est «une invitation à se remettre en mémoire les principes directeurs de la

* NdlR. Nous publions dans cette rubrique un ensemble de comptes rendus se rapportant à des publications sur la liturgie parues ces dernières années. Cette note bibliographique peut servir d'illustration à l'article qui la précède et souligne l'importance du débat en cours sur la réception de Vatican II.

Constitution et à en vérifier la réception et la mise en œuvre dans les différentes Églises particulières» (p. I-II).

Joseph Kardinal RATZINGER. — *Der Geist der Liturgie.* Eine Einführung. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000; 208 p., 18,41 €, (ISBN 3 451 2724 7).

Cardinal Joseph RATZINGER. — *L'esprit de la liturgie.* Traduit de l'allemand par Génia CATALÀ avec la collaboration de Grégory SOLARI. Genève, Ad Solem, 2001; 192 p, 18 €, (ISBN 2 940090 83 1).

Le renouveau liturgique, promu par Vatican II, a sans conteste marqué le plus visiblement l'aggiornamento voulu par le concile. Aussi un livre sur ce sujet venant du Préfet de la «Congrégation de la Doctrine de la Foi», devenu le pape Benoît XVI, ne pouvait-il manquer de provoquer de nombreux commentaires attentifs et critiques. En reprenant intentionnellement le titre du livre de Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, considéré comme «le point de départ du Mouvement liturgique en Allemagne» (p. 7; nous citons d'après l'édition allemande, la traduction française étant défectueuse, fort inexacte et lacunaire) et en le comparant avec la pratique liturgique actuelle, l'auteur souhaite que son étude puisse «donner naissance à un "Mouvement liturgique" nouvelle manière» (p. 8). L'ouvrage se divise en quatre parties: l'essence de la liturgie; le temps et l'espace dans la liturgie; art et liturgie; la forme de la liturgie. Le point de départ de la thèse de l'auteur est la notion d'*oratio* dans son sens premier de *discours* (*logos*), avant le sens de *prière* rendu plutôt par *prex* et qui, dans la liturgie chrétienne, est l'*actio*, «la grande prière qui forme le noyau de l'eucharistie» (pp. 147-148) et qui devient la nôtre dans l'*adoratio*. Le culte chrétien est *logikè latreia* (*thysia*), «culte spirituel» et sacrificiel (Rm 12, 1), «adoration conforme au *Logos*, [...] le *Logos* créateur, le *Logos* dans l'homme, le vrai *Logos* éternel devenu homme. [...] Le mot "*eucharistie*" qui répond à l'adoration, c'est-à-dire à la forme universelle d'adoration qui vise l'Incarnation, la croix et la résurrection du Christ, rend bien l'idée de *logikè latreia*, et peut donc servir de dénomination appropriée pour la liturgie chrétienne» (p. 42). À partir de ces prémices qui constituent une certaine théologie de l'eucharistie, car c'est surtout de la célébration eucharistique que traite le livre, l'éminent auteur parcourt les composantes du culte chrétien: les lieux et le

temps sacré dans son rythme pascal, le passé et le futur dans le présent, l'engagement de tout l'être humain «logosifié», l'édifice, l'autel et l'orientation de la prière, la réserve du tabernacle, l'art et les images, musique et chant, les rites, les attitudes corporelles, le signe de la croix, voix et silence, vêtements liturgiques. En tous ces points, l'auteur tente de mener le lecteur «vers l'*actio* essentielle qui constitue la liturgie» (p. 150) et, en même temps, il relève les déviations et les inadéquations dans la pratique actuelle. Il le fait avec une telle exclusive que les belles pages où il fait toucher «l'esprit de la liturgie» risquent de rester dans l'ombre. Aussi le livre laisse-t-il le lecteur perplexe. En tout premier lieu, on est surpris que le concile Vatican II soit si peu présent (le rédacteur des Tables, absentes dans l'édition française, a eu du mal à trouver des références directes positives au concile). C'est un ouvrage «paraconciliaire», motivé en grande partie par les «écarts» pseudo-liturgiques soumis à la censure de la «Congrégation pour la Doctrine de la Foi». Des écarts et des extravagances liturgiques ont tout autant existé avant le concile et l'auteur en relève plusieurs fois la cause principale, comme l'avaient fait les promoteurs du Mouvement liturgique: «la formation liturgique des prêtres et des laïcs est déplorablement déficitaire à l'extrême» (p. 150). Mais on ne s'étonnera pas que l'étude de l'éminent théologien ait rencontré de fortes critiques qui nous semblent être de deux sortes. Elle contient des pages nettement irritantes. Dans le long plaidoyer en faveur de l'orientation de la prière vers l'autel, c'est-à-dire vers l'orient, l'auteur donne une image caricaturale de la célébration face au peuple, du prêtre «devenu l'unique point de référence de l'assemblée. Tout se rapporte à lui. C'est lui qu'il faut voir, participer à son action, lui répondre; sa créativité porte l'ensemble» (p. 70). Quand l'auteur parle de «mise en scène presque théâtrale lors du transfert des dons à l'offertoire» et de «parodie» (p. 150), qu'est alors la «Grande Entrée» dans la liturgie byzantine et plus encore dans la liturgie arménienne? Mais la critique la plus forte concerne la tendance inhérente à la thèse de réduire le point d'ancrage de toute la liturgie à l'*oratio* et à l'*adoratio* et pratiquement à l'eucharistie, essentiellement à la Prière eucharistique, le Canon, l'anaphore, au point que la liturgie de la Parole, pourtant valorisée par Vatican II, ainsi que la communion, apparaissent comme secondaires: «l'*oratio* seule compte» (*ist das Eigentliche*, p. 150). L'Office divin est absent. On aurait souhaité un plus large développement sur le sacrifice de louange (*thysia aineseôs*, Ps 49; He 13, 15), en plus des allusions au chapitre

«Musique et liturgie» (pp. 117-134). L'insistance sur l'adoration donne l'impression que la célébration eucharistique culmine dans l'adoration du Saint Sacrement, dévotion inconnue de l'Orient chrétien, qui a pourtant une foi profonde en la présence réelle, sans avoir connu les controverses de l'Occident sur ce point. Pourquoi cette exclusive de ne pas vouloir désigner l'eucharistie comme «assemblée» ou comme «repas» (p. 42)? On dit pourtant «Sainte Cène» (*Abendmahl*). Dans l'Orient byzantin l'autel est autant «table» (*trapeza*) que tombeau du Christ. Comment ne pas s'étonner devant l'affirmation que «la liturgie chrétienne n'est jamais l'organisation d'un groupe particulier [...] ou également d'une Église locale» (p. 42)? Il est vrai que la priorité de l'Église universelle sur l'Église locale est un thème central de l'ecclésiologie de l'auteur. Il plaide en faveur du Canon de la messe en silence (à part les premiers mots de chaque prière): «Quiconque a jamais vécu une église unie dans la prière silencieuse du Canon, a fait l'expérience d'un silence vraiment habité» (p. 185). Quant à la créativité, elle «ne saurait constituer une catégorie authentique de la liturgie. D'ailleurs cette notion est née dans le contexte marxiste du monde» (p. 145). Or l'histoire des liturgies chrétiennes montre quelle richesse créative celles-ci ont produite, un immense trésor dont nous ne voyons que l'émergence de l'iceberg liturgique: ainsi rien que pour la liturgie syrienne occidentale quatre-vingt anaphores ont été publiées. La perspective de l'ouvrage relève surtout de l'histoire et de la théologie de l'Église d'Occident. Il reste que les thèmes abordés par le cardinal Ratzinger mériteraient d'être repris sur la base de Vatican II et de sa réception depuis quarante ans sans polémique et dans le vaste horizon de «l'esprit de la liturgie».

Andreas REDTENBACHER.– *Liturgie und Leben.* Erneuerung aus dem Ursprung. Wissenschaftliche Beiträge. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal KÖNIG. Würzburg, Echter, 2002; 164 p., 19,80 €, (ISBN 3 429 02483 8).

Voici une excellente introduction aux questions que soulève le renouveau liturgique quarante ans après la Constitution *Sacrosanctum concilium.* Dans une première partie, l'auteur présente les fondements d'une liturgie renouvelée à partir du baptême, de l'eucharistie et de la liturgie de la Parole, reçus de l'Église primitive. Il trace à grands traits les étapes du Mouvement liturgique et en énumère les fruits marquants: redécouverte du sens du mystère,

de l'esprit de la liturgie et de sa nature objective, relation entre Bible et liturgie, caractère ecclésial et communautaire, participation active, restauration de la nuit de Pâques, langue vivante et chant. Autant d'éléments entrés dans la Constitution sur la liturgie dont l'auteur fait une analyse détaillée et dont il indique la réception qui est loin d'être accomplie, retardée par la non-préparation et les chances manquées d'une part, de l'autre, par la rapide sécularisation et «l'évaporation de la foi» (p. 50) en Occident et une «respiritualisation» vague. Une nouvelle forme de réception est nécessaire face à la «reritualisation», à la «liturgie à la carte» et à la perte de l'esprit de la liturgie. L'auteur lance un appel urgent à ce que la liturgie soit le centre de la pastorale, ce qui exige une formation liturgique sérieuse, l'art de célébrer, le sens de la mystagogie et une participation active qui soit un gain spirituel. La seconde partie donne une série d'exemples et d'éléments concrets de la célébration liturgique, à partir de la personne et de l'œuvre de Pius Parsch (†11.3.1954), pionnier de la *Volksliturgie*, (la «liturgie rendue au peuple», dom Lambert Beauduin), chanoine de Klosterneuburg (Vienne), communauté à laquelle appartient A. R., qui cite de larges extraits des écrits de Pius Parsch. Trois chapitres concernent le baptême, les funérailles comme accomplissement du baptême et l'espace sacré, en particulier le sanctuaire (Vienne en compte cinquante-sept, aménagés selon les normes conciliaires). Il nous plaît de souligner l'importance que l'auteur accorde à la liturgie baptismale qui appelle une revalorisation du baptistère, «fontaine de la vie»: nécessité d'une «spiritualité baptismale» (p. 103) pour que la conscience baptismale soit continuellement nourrie au cours des liturgies dominicales. Le fil conducteur de cet ouvrage est la relation entre liturgie et vie. La liturgie donne «la plénitude de vie»; elle doit inspirer la vie humaine à tous les niveaux et être «le sommet de la vie chrétienne, [...] un échange de vie entre Dieu et l'homme qui transforme la vie du chrétien dans le monde» (p. 144). Le livre comprend une bibliographie sélective.

Paul ZULEHNER / Markus BERANEK / Sieghard GALL / Markus KÖNIG. — *Gottvoll und erlebnisstark.* Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. Ostfildern, Schwabenverlag, 2004; 117 p., 12,90 €, (ISBN 3 7966 1147 8).

Quelle est la qualité des célébrations eucharistiques dominicales? Sont-elles «pleines de Dieu et riches en expérience»? Une

vaste enquête sociologique sur ce sujet a été menée dans une trentaine de paroisses de Vienne en Autriche auprès de personnes pratiquantes et engagées. Le résultat en est livré ici; il mérite attention, car il donne une image de ce que vit et attend le chrétien convaincu. Les nombreux extraits des réponses reçues illustrent l'importance pour la vie quotidienne du message évangélique, celle de la personne de Jésus, de la réalité d'une communauté priante et de «l'expérience de Dieu»: témoignages d'une grande soif spirituelle. D'où les très hautes exigences de la part des croyants. Il importe que la liturgie reste un «service divin» (*Gottesdienst*), c'est la condition pour qu'elle soit «proche de l'homme». Beaucoup de personnes «se cherchent» une célébration qui «les touche». À ce niveau les critiques de célébrations existantes sont nombreuses et justifiées. Les auteurs ont réuni les résultats de l'enquête en vingt-cinq thèses et quatorze questions en vue d'accroître la qualité des liturgies dominicales. Le livre en appelle à une réflexion profonde.

La parrochia vive la domenica. Atti del convegno unitario dei direttori degli uffici catechistici diocesani, uffici liturgici diocesani, caritas diocesane (Lecce, 14-17 giugno 2004). Bologne, Edizioni Dehoniane, 2005; 136 p., 8,50 €, (ISBN 88 10 20342 9).

Le Congrès des directeurs des Offices de catéchèse diocésains, des Offices liturgiques diocésains et des Caritas diocésaines de la Conférence épiscopale italienne, tenu à Lecce (Pouilles) du 14 au 17 juin 2004 avait comme but de préparer le XXIVe Congrès eucharistique national de Bari (21-29 mai 2005) dont le thème était la célébration du dimanche, selon la parole des martyrs d'Abilène: «Sans le dimanche nous ne pouvons vivre». Le pape Benoît XVI participait à sa clôture (sa première sortie de Rome) et déclarait: «Le dimanche est l'expression de l'identité de la communauté chrétienne et le centre da sa vie et de sa mission». Les Congrès comme celui de Lecce tendent à unifier les différentes activités pastorales: «recentrer l'activité pastorale de la Parole, de la liturgie et de la charité sur le mystère pascal» (p. 5). Le Congrès de Lecce, dont sont édités ici les Actes, a suivi deux pistes de réflexion: 1. «Est-ce la paroisse qui vit le dimanche ou le dimanche fait-il vivre et retrouver le vrai visage de la paroisse?» (A. Caprioli). 2. L'assemblée paroissiale qui célèbre

le jour du Seigneur est-elle missionnaire dans le monde qui change? Il y va du «caractère irrenonçable» de l'eucharistie dominicale. Parmi les dix rapports qui ont été présentés figurent trois belles méditations bibliques: De Jérusalem à Gaza, Philippe et l'eunuque éthiopien (Ac 8, 6-40); les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35) et le bon samaritain (Lc 10, 25-37). En insistant sur la dimension résurrectionnelle du dimanche et de son eucharistie, «cœur de la vie paroissiale» qui doit «promouvoir une foi vive dans la puissance salvifique de Ressuscité» (p. 21), B. Papa plaide en faveur d'une pastorale mystagogique. De cette annonce du Christ ressuscité, la communauté dominicale est le témoin, au prix «d'un saut existentiel de qualité» (G. Colzani). Le symbolisme du pain eucharistique (nous dirions avec Justin «eucharistifié»), qui «exalte toutes les saveurs du monde» est évoqué par C. Pagazzi. L'ouvrage s'achève sur la synthèse des groupes de travail. Il témoigne du haut niveau de la réflexion liturgique en Italie.

Giuseppe DOSSETTI. — *Per una «chiesa eucaristica».* Rilettura della portata dottrinale della Constituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965. A cura di Giuseppe ALBERIGO e Giuseppe RUGGIERI. Bologne, il Mulino, 2002; 254 p., 18 €, (ISBN 88 15 08485 1).

Don G. Dossetti (1913-1996), fondateur du «Centre de Documentation» de Bologne et de la communauté monastique «la Piccola Famiglia dell' Annunziata» a joué au concile Vatican II un rôle important comme collaborateur du cardinal Lercaro et, en 1963 pour un petit temps, comme secrétaire de trois (des quatre) modérateurs du concile, les cardinaux Lercaro, Suenens et Döpfner. De cette participation aux travaux conciliaires, G. Alberigo, sur la base de documents d'archives, donne un récit captivant (pp. 139-247). Dossetti avait, au lendemain du concile, en 1965, organisé une série de «leçons» de relecture des textes conciliaires. Il donna lui-même les premières sur «la portée doctrinale de la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*» qu'il considérait, avec *Dei Verbum*, comme la plus importante de Vatican II, exprimant avant tout l'intention conciliaire de Jean XXIII. Ces leçons sont reproduites dans ce volume: un commentaire de *Sacrosanctum Concilium*, introduit par une herméneutique du concile, dans une analyse détaillée. L'auteur compare le texte avec

l'encyclique *Mediator Dei* (1947) de Pie XII et avec la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, pour en faire ressortir l'excellence et la nouveauté. La vision linéaire et «très fortement unitaire de l'Église, de la vie chrétienne, de la condition existentielle du fidèle dans ce monde» (p. 41) de ce document vient de son axe central, le mystère pascal et «la centralité du baptême et de l'eucharistie pour la compréhension de l'Église» (p. 59), ce qui révèle une ecclésiologie entièrement «ordonnée à l'eucharistie» (p. 66). Pour Dossetti la Constitution sur la liturgie n'est pas seulement le premier document promulgué, mais elle est le fondement de tout l'édifice conciliaire. Aussi déplore-t-il que cette base ne soit pas suffisamment visible dans les autres textes, en particulier dans *Lumen Gentium*. Il reste que la Constitution sur la liturgie a également ses faiblesses, par exemple il lui manque une théologie du Saint-Esprit. G. Ruggieri, à quarante ans de distance, porte une jugement sur la genèse et le cheminement de «l'interprétation dossettienne» et en suggère l'actualité. Don Dossetti estimait le concile comme incomplet et inachevé. Il en espérait une réforme plus radicale de l'institution ecclésiastique et un visage de l'Église reflétant la pauvreté évangélique.

Alexander SCHMEMANN. — *L'Eucaristia, Sacramento del Regno*. Communità di Bose, Ed. Qiqajon, 2005; 356 p., 18 €, (ISBN 88 8227 178 1).

À l'heure d'une réflexion dans l'Église catholique sur l'eucharistie comme «source et sommet de la vie et de la mission de l'Église», il n'est pas sans intérêt de reprendre en main le livre sur l'eucharistie du regretté père Schmemann (1921-1983), ancien professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris et au séminaire St. Vladimir de New York, dont la traduction française à partir de l'original russe avait paru en 1985 et dont voici la version italienne. A. S. apporte une dimension essentielle au débat actuel, celle de la relation entre «assemblée en Église» qui est Corps du Christ et le Règne de Dieu. La Liturgie eucharistique ne commence-t-elle pas par ces mots: «Béni soit le Règne...»? L'eucharistie est «le Sacrement du Royaume de Dieu, sa manifestation et sa présence, pas simplement l'un des sacrements» (pp. 14-15). Elle est cosmique et eschatologique. Ce livre-testament du père Schmemann est comme un cri du cœur. Il dénonce «une détérioration tragique» de la compréhension de l'eucharistie dans la piété

orthodoxe. Ces pages nous semblent très proches, mais dans une perspective orthodoxe, des préoccupations du renouveau liturgique et de l'après-concile.

Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung. Herausgegeben von Benedikt KRANEMANN und Thomas STERNBERG (Quaestiones Disputatae, 194). Freiburg-Bâle-Vienne, Herder, 2002; 256 p., 24, 90 €, (ISBN 3 451 02194 3).

La revalorisation de la célébration de la Parole divine a été l'un des soucis majeurs de la réforme liturgique de Vatican II. Cependant, avec le fort accent mis sur la liturgie eucharistique, celle de la Parole n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite. Elle reste «à découvrir dans sa diversité pour la spiritualité chrétienne d'aujourd'hui» (p. 10). C'est à cette tâche que veulent contribuer les études du présent volume, réunies sous les titres suivants: Parole de Dieu, présence de Dieu, éléments de célébration et perspectives. Elles sont le fruit d'un colloque, tenu à Munster les 26 et 27 mai 2000 à l'occasion des soixante ans du professeur de liturgie Klemens Richter. Celui-ci a, à maintes reprises, insisté sur l' «indispensabilité» (*Unverzichtbarkeit*) du psautier comme partie intégrante du culte chrétien. L'ensemble de l'ouvrage témoigne du rôle capital de la liturgie de la Parole dans son caractère dialogal d'appel de Dieu et de réponse de l'homme (Cl. P. März), qu'on ne peut manipuler à sa guise: importance de conserver les deux lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament (dont l'une est si souvent omise par commodité ou incompréhension) dans leur tension fructueuse pour l'intelligence de la Parole (Th. Söding). Th. Pröpper et D. Sattler abordent le thème de la présence de Dieu qui se révèle lui-même. Il existe une corrélation intime entre Parole et sacrement: «Sans la proclamation de la Parole de Dieu [...] le signe sacramentel resterait scellé» (p. 140). À cette corrélation il importe de «donner forme». C'est ce que tente A. Gerhards dans une étude fort suggestive sur les dimensions internes de la Parole qui doivent se concrétiser: objectivité de la proclamation, réception méditative, réponse, caractère doxologique, parallélisme avec la liturgie eucharistique, l'«incarnation» de la Parole, sa dimension missionnaire. Les questions que posent l'homélie (Ch. Grethlein et B. Kranemann) et la présidence par un laïc sont abordées. Serait-on là en présence d'une nouvelle forme de la célébration de

louange et d'action de grâce pour le jour du Seigneur? Certes, une «célébration et une bénédiction du dimanche» sont connues dans plusieurs traditions chrétiennes. Mais n'existe-t-elle pas par la liturgie des Heures, l'Office divin, le «sacrifice de louange» qu'on pourrait renouveler et qui est «la grande absente» de la réforme liturgique? Il y a là matière à réflexion pour une revalorisation du caractère doxologique du culte chrétien, ainsi que de la conscience pascale de la liturgie dominicale.

Goffredo BOSELLI (a cura di). — *L'ALTARE mistero di presenza, opera dell' arte*. Edizioni Qiqajon, Communità di Bose, 2005, 256 p., 66 illustrations couleur, 20 €, (ISBN 88 8227 180 3).

Le renouveau liturgique a remis en lumière les rapports existant entre liturgie, architecture et art, car «l'espace liturgique est déjà action liturgique» (p. 10). À l'initiative du prieur de Bose, Enzo Bianchi, et avec l'appui de la Conférence épiscopale italienne, s'est tenu au monastère de Bose, du 31 octobre au 2 novembre 2003, un «Congrès liturgique international» sur la signification de l'autel dans la tradition chrétienne. Un Congrès sur l'ambon s'est tenu en 2005. Quinze spécialistes ont apporté leur contribution à cette réflexion sur l'autel sous trois aspects: l'autel dans la liturgie au cours de l'histoire; réalisations concrètes en Europe (France, Belgique, Suisse, Allemagne, Autriche, Italie, Angleterre); dimension théologique, esthétique et poétique de l'autel. Le présent volume contient les conférences de cette rencontre, précédées des discours de bienvenue. Le père Fr. Debuyst a indiqué, dans son étude inaugurale, le fil conducteur du Congrès: on ne peut pas réduire l'autel à un élément utilitaire et fonctionnel, il est le point de convergence du regard de celui qui pénètre dans l'église, «autour» duquel se rassemble la communauté ecclésiale. Il est lié au mystère de la personne du Christ, dont il est le symbole, comme le montre la liturgie de la dédicace (P. De Clerck). Il révèle une présence. Une telle perception de la signification de l'autel permet de dépasser le dilemme relatif à son identification: «table (*mensa Domini*) ou autel sacrificiel» (E. Mazza) ou encore tombeau ou support du tabernacle. De telles appellations ont «quelque chose d'impropre» (A. Gerhards). Mais du point de vue de sa forme, l'autel est une table correspondant typologiquement à celle de la dernière Cène de Jésus. E. Mazza

insiste sur ce dernier aspect (p. 75). P. Volti donne un panorama historique sur l'autel, sa forme, ses matériaux, l'espace environnant depuis les origines jusqu'à l'époque carolingienne. La vaste enquête sur les autels en Europe depuis Vatican II révèle une diversité de réalisations et l'énorme effort accompli pour que l'autel soit «une œuvre d'art» dans l'esprit du concile et d'une «théologie de l'autel», lequel «représente le point spatial de référence de l'action eucharistique. [...] Dans les essais d'interprétation historique il est devenu symbole christique, représentant la crèche, le Golgotha, le sépulcre, mais aussi la table de la dernière Cène. [...] L'autel terrestre comme lieu de la Cène eucharistique devient ainsi le symbole du banquet nuptial céleste de la fin des temps» (A. Gerhards, pp. 228-229). L'ouvrage, avec ses trente pages couleur d'illustrations d'autels, parsemé d'une soixantaine de vignettes, est lui-même une œuvre d'art qui fait honneur aux éditeurs et à l'imprimeur.

Uwe Michael LANG. — *Conversi ad Dominum.* Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger (Neue Kriterien, 5). Einsiedeln, Johannes Verlag, [2]2003; 156 p., (ISBN 3 89411 384 7).

La célébration eucharistique dite «face au peuple», sans être imposée par la réforme liturgique, est devenue presque générale dans l'Église latine. Elle a fait récemment l'objet de débats virulents qui montrent la complexité des questions théologiques, historiques et anthropologiques qui y sont impliquées. L'auteur de la présente étude, préfacée par le cardinal J. Ratzinger, a repris tout le dossier, à partir de l'Église ancienne, sous l'optique de la direction de la prière chrétienne, «tournée vers le Seigneur» et vers l'Orient. L'enquête historique est très fouillée et l'auteur a exploré toutes les traditions, y compris l'anglicane. Un premier problème se pose: qui est désigné par «le Seigneur», le Père ou le Christ? Les témoignages de saint Augustin, par exemple, indiquent que tantôt c'est le Père, tantôt le Christ, davantage ce dernier, quand la prière est dite «tournée vers l'Orient». Cette ambiguïté est présente dans le livre jusqu'à sa dernière phrase: «Dans l'attitude liturgique concrète l'Église se tourne vers sa source de vie, le Christ ressuscité et exalté dont elle attend avec instance le retour» (p. 140). On sait que dans les basiliques romaines, qui ne sont pas

orientées, le célébrant, tourné vers l'Orient, se présente face à l'assemblée. Ce qui est aujourd'hui controversé, c'est uniquement le moment de la prière eucharistique, où le célébrant apparaît tourné vers l'assemblée. En réalité, il monte à l'autel, il est «tourné vers l'autel», qui symbolise le présence du Christ. Ne devrait-on pas désamorcer le débat? L'argument historique n'est pas suffisant et la réflexion théologique est multiple. Pour qui depuis soixante ans à Chevetogne vit la liturgie romaine avec une eucharistie latine «face au peuple» et la liturgie byzantine «tournée vers l'Orient», l'idée n'est jamais venue que le prêtre se célèbrerait lui-même ou qu'il le ferait plus dans un rite que dans l'autre, mais que dans l'une et l'autre tradition on célèbre le Seigneur. Ne vaudrait-il pas mieux tirer le meilleur parti de la situation actuelle de l'Église?

Agostino MONTAN - Manlio SODI (a cura di). — *Actuosa participatio.* Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in honore del Prof. Domenico SARTORE, cjs (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 18). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002; XL-645 p., 38 €, (ISBN 88 209 7265 4).

Domenico SARTORE. — *«FLORES VERNANTES»*. Trent'anni di studi e ricerche in Liturgia. Presentazione di S. E. card. Geraldo Majella AGNELO (Id., 19). Ibid., 2002; XII-555 p., 35 €, (ISBN 88 209 7325 1).

Le premier des deux tomes, qui honorent l'éminent professeur de liturgie, D. Sartore, prêtre de la Congrégation de saint Joseph de Murialdo (Viterbe), présente des Mélanges qui lui sont offerts par quarante-deux auteurs en hommage pour son œuvre liturgique de trente années dont le rayonnement dépasse les frontières de l'Italie, comme en témoigne l'impressionnante *Tabula gratulatoria*. M. Sodi évoque la figure et l'œuvre de ce serviteur infatigable de la liturgie dont la liste des publications dépasse la centaine de titres. Les nombreux articles de ce volume, relativement courts, sont groupés autour du thème central de la «participation» qui exige la connaissance, la compréhension et le vécu pour être vraiment consciente (A. M. Triacca). On notera les contributions sur la continuité entre Bible et liturgie (R. De Zan), celle sur trois pionniers bénédictins de la «participation active»: dom L. Beauduin,

dom M. Ferstugière et l'abbé E. Caronti (J. J. Flores), sur inculturation et participation (J. Chupungco et S. Riva), celle sur le rôle du chant (G. Baroffio) et du temps (Fr. Brovelli), sur l'image (V. Sanson) et l'espace (R. Tagliaferri). Relevons encore le très bel article sur «le temple de pierres vivantes», la dédicace et la participation à la liturgie céleste (F. Trudu) et «la liturgie, sacrement de la tendresse de Dieu» (G. Piccino).

Le second tome laisse parler D. Sartore lui-même dans un choix de trente études, «fleurs printanières», présentées par A. Montan et M. Sodi. Il comprend quatre parties: contributions patristiques (1-9), liturgiques (10-18), ecclésiologiques (19-24) et relatives à la Liturgie des Heures (25-30). D. S. est convaincu de «l'actualité de la catéchèse patristique», laquelle met en lumière sa relation avec «liturgie et charité»: les trois réalités font partie d'une «pastorale organique». L'auteur a une attention particulière pour la théologie antiochienne: Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste et surtout Jean Chrysostome dont il étudie longuement «le mystère du baptême». En liturgie il présente une série de modèles de théologie liturgique d'auteurs contemporains. Il analyse le symbolisme liturgique, le «silence habité», note l'importance de l'homélie et d'une pastorale liturgique, en particulier pour les jeunes et la famille, «Église domestique». Il souligne la relation entre liturgie et ecclésiologie, ainsi dans la célébration de la dédicace d'une église et d'un autel. Un des intérêts majeurs a été pour D.S. le souci de la restauration de la Liturgie des Heures. Toute sa vie au service de la liturgie et de son renouveau, D.S., luttant contre le pessimisme, n'a cessé d'encourager une «relance» (p. 245) de la pastorale liturgique.

Martin KLÖCKENER und Bruno BÜRKI. — *Tagzeitenliturgie — Liturgie des Heures.* Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven. Expériences et perspectives œcuméniques. Fribourg, Academic Press, 2004; 388 p., 39 €, (ISBN 3 7278 1461 6).

Parmi les nombreuses publications post-conciliaires, rares sont les études concernant l'Office divin. L'un des éditeurs du présent ouvrage, M. Klöckener, avait publié en 1989 avec H. Rennings et en collaboration avec l'Institut liturgique de Trêves, une trentaine d'études parcourant l'ensemble des questions que suscitait la liturgie des Heures, vingt-cinq ans après Vatican II. Le présent volume

bilingue, qui nous vient des Églises de Suisse est le fruit d'un colloque œcuménique, tenu en 2002 sous les auspices de l'Institut des sciences liturgiques à l'Université de Fribourg, dont le but était «d'ouvrir des champs de recherche sur l'histoire récente de la Liturgie des Heures» (p. 18). Les vingt contributions sont réparties selon les thèmes suivants: Théologie et Histoire; Expérience de la Liturgie des Heures; Évolution de la prière communautaire; Poésie et architecture liturgiques; Perspectives. Le souci majeur de ces contributions est un Office divin devenu la prière de tout le peuple chrétien et non une obligation cléricale. Mais il importe que prêtres et religieux «ont pour tâche d'initier les fidèles à la prière de l'Église» (p. 183). L'Office trouve «son fondement dans le mystère pascal, [...] un "passage" vécu dans chaque office» (A. Join-Lambert, pp. 76-77). La prière est, en effet, «la langue de la foi» et «le métier du chrétien est de prier» (Luther), comme le rappelle l'évêque de Bâle, K. Koch: «En elle toutes les expériences de la vie et de la foi peuvent être rassemblées» (p. 32) et il souligne l'importance de la prière psalmique, prière «libératrice» qui place l'homme en sa vérité face à Dieu. Du côté de la Réforme B. Bürki évoque le rôle du Mouvement réformé vaudois «Église et Liturgie» dans les années 1940, en particulier celui du pasteur R. Paquier, vrai prophète de la prière liturgique. Sur la base d'expériences vécues dans les Églises réformées de la Suisse alémanique, A. Ehrensperger signale la portée œcuménique de l'Office divin. Comment «célébrer la Liturgie des Heures avec des moyens simples, [...] tant il est vrai que la solennité n'est pas la pompe» (p. 183)? J.-Cl. Crivelli y répond en suggérant quelques principes de «l'apprentissage de la louange ecclésiale» (p. 185): Bible et tradition hymnographique, vérité de la prière, ritualité et adaptation aux «circonstances», prière vivante et compétente. On prendra note des expériences de la prière en semaine dans des paroisses réformées, telles que «l'Espace de prière» de Champel à Genève (F. Carrillo), la «prière communautaire» de Crêt-Bérard (P. A. Pouly), les «vêpres du vendredi» à Zurich, les vêpres à la cathédrale de Saint-Gall (H. Eberhard et U. Länzlinger Feller) ou encore la pratique de la Liturgie des Heures dans l'Église vieille-catholique (Urs von Arx). Relevons enfin la présentation des vêpres dominicales byzantines chez les Orthodoxes en Suisse (M. Vidalis). Nous avons là un tableau vivant et diversifié de la pratique des Heures en Suisse, pratique qui a connu une évolution marquée par les difficultés dues autant à la réception de Vatican II qu'à la situation socio-culturelle de l'homme dans le monde

d'aujourd'hui. En conclusion, M. Klöckener se demande si la Liturgie des Heures reste «une utopie ou est une pierre centrale de l'existence du baptisé et de l'Église» (pp. 339-340). Il y va de «l'homme priant» et de l'*Ecclesia orans*. Or la prière est la clé de la vie des témoins du Christ. La prière des Heures, dans son rythme quotidien et sa dimension anthropologique et cosmique, si elle est portée par un noyau au cœur de la paroisse, offre une chance d'un renouveau profond de la foi. Avec un cadre souple et adapté elle est un appel aux jeunes; elle est par elle-même œcuménique et est ouverte aux personnes étrangères à l'Église. De plus, elle permet une approche nouvelle pour les diacres et les prêtres, souvent réduits à une récitation solitaire et elle favorise «un approfondissement spirituel d'une culture de la prière» (p. 358). L'ouvrage comprend les index des citations bibliques, des noms de personnes, des lieux et des choses, ainsi qu'un index analytique.

Jacques MORTIAU et Raymond LOONBEEK. — *Dom Lambert Beauduin.* Visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre. Préface par Enzo BIANCHI (Histoire). Paris, Cerf — Éditions de Chevetogne, 2005; 280 p., 47 illustrations, 29 €, (ISBN 2 204 07836 0 + 2 930309 12 1).

Les deux auteurs avaient publié en 2001 un important ouvrage en deux volumes de plus 1600 pages sur le fondateur de notre monastère de Chevetogne, dom Lambert Beauduin, au sujet duquel le prieur de Bose, Enzo Bianchi, reprenant une de leurs paroles a écrit qu'il a su «associer vie monastique, liturgie et œcuménisme en une synthèse, où chaque élément dynamisait les deux autres». Ces trois dimensions de la vie et de l'œuvre de dom Lambert qu'il a vécues intensément, découlent de sa foi inébranlable et de son amour de Dieu et de l'Église, du «Christ ressuscité, tête du Corps de l'Église» (p. 21). De ce pionnier, les auteurs, reprenant l'essentiel de leur ouvrage précédent, tracent l'itinéraire mouvementé: enfance, «Aumônier du travail», moine au Mont- César de Louvain (1906), lancement du mouvement liturgique en 1909, activités patriotiques pendant la guerre 14-18, professeur à Saint-Anselme de Rome, fondation du «monastère de l'Union» en 1925, exil en 1932, «hôte chez les siens» de 1951 à sa mort. Nous relevons ici surtout le rôle de dom Beauduin pour le renouveau liturgique. On a pu dire de lui qu'il était «le premier théologien de la

liturgie» (R. Aubert). Comme pour Pius Parsch, la liturgie est pour lui «le sacrement visible [...] de l'être de l'Église» (p. 47). Il a été un réformateur liturgique, non qu'il voulût procéder à des changements et introduire des modifications dans la liturgie existante, mais son propos était «de renouer avec les sources de la tradition la plus authentique» (p. 38), par exemple la restauration de la nuit de Pâques. Comme il l'a préconisé plus tard pour l'unité chrétienne, il s'agissait de faire évoluer les mentalités, de créer un esprit et une méthode en vue d'un approfondissement de la foi et de sa pratique: revivifier «la piété de l'Église». Dom Lambert a voulu «davantage adapter le peuple de Dieu à la liturgie que la liturgie au peuple de Dieu» (p. 43). C'est la redécouverte de la liturgie comme «assentiment au projet du Père sur le monde, désireux d'introduire les hommes dans la vie même de la Trinité» (p. 47) et la théologie du Corps mystique qui ont motivé le père Beauduin à se consacrer à l' «Union des Églises», l'œcuménisme, non par des conversions individuelles ou le prosélytisme, ni par des «retours en corps», mais par des échanges dans le respect et la confiance, sachant que tous les baptisés sont membres de l'unique Corps du Christ. Le livre, abondamment illustré, donne un tableau vivant, où se répondent l'histoire et la pensée théologique de cet homme merveilleux qui a marqué le XXe siècle et dont le message prophétique n'a pas encore épuisé toutes les espérances. En fin du volume, on trouvera une bibliographie sélective des œuvres de dom Lambert Beauduin, ainsi que des principales publications à son sujet.

Pius Parsch. — *Volksliturgie*. Ihr Sinn und Umfang (Pius-Parsch-Studien, Band I). Würzburg, Echter, 2004; 512 p., 48 €, (ISBN 3 429 02613 X).

Pius Parsch (1884-1954), chanoine de saint Augustin de Klosterneuburg (Vienne), est l'un des principaux pionniers du mouvement liturgique. Son confrère, Andreas Redtenbacher, a entrepris de republier l'œuvre de son maître dont voici le premier tome. Pius Parsch a porté le mouvement liturgique dans le peuple, reprenant la parole de dom Lambert Beauduin: «Il faut rendre la liturgie au peuple». Mais, tandis que dom Lambert s'est tourné vers l'œcuménisme, Parsch a pu toute sa vie durant s'adonner à l'apostolat liturgique, fondant plusieurs revues, dont *Bibel und Liturgie* en 1926, l'année même de la fondation de

notre revue *Irénikon*, instaurant dès 1922 les «messes communautaires», créant la paroisse pilote de Sainte Gertrude à Vienne. Le présent volume comprend l'ouvrage capital de Parsch: *Volksliturgie*, titre difficile à traduire et risquant l'équivoque, qu'on pourrait paraphraser par: «La liturgie célébrée activement par toute la communauté du peuple chrétien». Paru en 1940, repris en 1952, il s'ouvre sur le témoignage saisissant de Parsch lui-même, retraçant son itinéraire jusqu'à l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII en 1947, qui l'a mené à promouvoir un vaste mouvement pour conduire le peuple de Dieu vers les sources vives de la foi: la Bible et la liturgie. Les grands accents de Vatican II sont ici déjà clairement présents: «La liturgie est pour nous le grand sacrement; le signe salvifique du salut» (p. 27). D'où la nécessité de la participation active; l'idéal biblique et liturgique de la spiritualité sacerdotale: «Curé, où est ta Bible!» (p. 228); réforme du bréviaire; paroisse vivante; communion fréquente; méditation de la Parole de Dieu; homélies mystagogiques brèves; temps liturgiques: «*Jahr des Heiles*»; bréviaire des laïcs. Le message de Pius Parsch reste pleinement actuel. Son enthousiasme et son amour de la liturgie sont pour nous aujourd'hui un encouragement à continuer et à approfondir un renouveau liturgique authentique.

Aidan NICHOLS, o.p. — *Regards sur la liturgie et la modernité.* Traduit de l'anglais par Genia CATALÀ avec la collaboration de Elinor LIPPER. Avant-propos de Grégory SOLARI. Genève, Ad Solem, 1998; 144 p., (ISBN 2 940090 29 7).

Voici un petit livre qui vient d'Angleterre et qui apporte un éclairage critique au débat sur le renouveau liturgique. L'auteur interroge non seulement les liturgistes, mais les historiens, les philosophes, les anthropologues, les sociologues, les artistes et les critiques culturels. Son enquête sur le Mouvement liturgique le conduit jusqu'à l'époque des Lumières, pour laquelle il se base sur l'ouvrage peu connu de W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung* (1940, ²1979). Les idéaux des Lumières «se traduisent par une triple exigence: simplification de la liturgie, accent mis sur son caractère d'utilité sociale ou formateur de la communauté et insistance à la rendre aussi parfaitement intelligible et raisonnable que possible pour l'édification des fidèles» (p. 29). Trapp affirmait que les motivations du Mouvement liturgique du

XXe siècle, même si les desiderata étaient identiques à ceux des liturgistes des Lumières, étaient différents. A. Nichols estime que «l'approche de la liturgie qui prédomine aujourd'hui rappelle bien davantage les Lumières que le Mouvement liturgique de l'entre-deux-guerres» (p. 35). Une seconde enquête concerne le monde scientifique sociologique de chercheurs catholiques et anglicans des Îles Britanniques (l'A. en interroge une dizaine) qui ont développé «une attitude critique envers la réforme liturgique du milieu des années 20 qui eut une influence décisive sur les deux communions» (p. 55). Ainsi les sociologues D. Matin et K. Flanagan mettent en garde contre la spontanéité et la participation active par tous les moyens, et donc contre «le culte au choix» qui «ignore les conditions préalables à la liberté, laquelle suppose des règles stables, un rituel, qui donne le nécessaire substrat d'habitudes d'où peut jaillir l'expérience» (p. 59). D'où l'importance du rituel, mais aussi du langage du culte que l'auteur examine en un troisième chapitre. Il emploie le mot «langage» dans un sens large et il l'utilise pour «le langage de l'architecture sacrée». C'est avant tout la question de l'orientation de l'édifice et de la célébration *versus populum* qui est évoquée. Peut-on dire que «la rotonde de la Sainte Anastasis [devenue Saint-Anastase dans la traduction française] à Jérusalem et le martyrium de Saint-Pierre à Rome ne furent pas conçus pour la célébration liturgique» (p. 102)? Pour remédier au danger de «la liturgie fabriquée» (p. 127), le père Nichols propose d'abord «d'empêcher la poursuite de l'érosion du patrimoine liturgique occidental» (p. 127). Il suggère ensuite, pour redonner au culte sa dignité, de porter quelques améliorations, qui nous semblent minimes, au Missel de 1969 qu'on pourrait appeler *ritus communis* qui servirait de «fondement solide à un développement liturgique [...] de nouveaux rites eucharistiques pour les jeunes Églises» (pp. 131-132). Les jugements des auteurs cités par A. N. nous paraissent par trop sévères et laissent une «vision cauchemardesque» (p.106) injustifiée du renouveau liturgique, et nous ne pouvons souscrire à l'affirmation de l'auteur qu'au Concile «l'autorité de l'Église donna aux professionnels [de la liturgie] l'équivalent d'un chèque en blanc [qui] leur permit de recomposer la liturgie d'une façon inorganique» (p. 54). Notons enfin que l'ouvrage ne concerne que la messe, tandis que l'Office divin est renvoyé «à la poussière d'étoiles» (p. 133). Aussi longtemps que l'Office divin n'est pas pris en considération, le discours sur la liturgie est faussé.

Andrea GRILLO. — *La nascita della liturgia nel XX secolo* (Leitourgía). Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità. Assise, Citadella Editrice, 2003; 224 p., 20 €, (ISBN 88 308 0752 4).

La liturgie serait-elle née au XXe siècle? Sous ce titre provocateur, A. G., professeur de théologie sacramentaire et de philosophie à l'Athénée pontifical Saint-Anselme de Rome, de théologie et de liturgie pastorale à l'Institut de liturgie de Padoue, reprend une interrogation radicale sur le «phénomène liturgique» dans le contexte académique et dans celui de l'expérience ecclésiale contemporaine. Il le fait par «une relecture [...] de ce passage de l'Esprit Saint qui a pris le nom de Mouvement liturgique et qui a donné vie non seulement à une nouvelle "discipline" et à un nouveau thème du savoir théologique, mais encore à une nouvelle expérience authentique de l'acte de foi au Seigneur Jésus» (pp. 11-12). Au cœur de l'ouvrage, dont plusieurs chapitres avaient déjà paru, se trouve la «question liturgique», posée par R. Guardini, «l'aporie de la relation entre rite et foi vive» (p. 23). L'auteur en trace le développement et voit une réponse dans «le dépassement de l'antithèse "foi-religion"» (p. 40). Mais si «la question liturgique est une demande, la réforme n'est qu'une des réponses possibles à une telle demande» (p. 23). Le Mouvement liturgique s'est donné une méthode dans la distinction entre méthode historique et méthode théologique, et l'A. d'expliciter l'importance et l'interférence des sciences humaines, de l'anthropologie intégrée dans la théologie et de la théologie fondamentale pour la liturgie: «Il n'y a pas de théologie fondamentale sans le donné d'expérience rituelle» (p. 98). La question liturgique a déterminé «une nouvelle forme du savoir [...] qui a révélé la connexion structurale entre histoire et théologie» (p. 121). Ainsi le ressourcement liturgique n'est pas simplement «retour aux sources», mais la liturgie elle-même est «l'authentique source de notre foi»: la réforme liturgique n'est pas d'abord la réforme de ses rites, mais «la réforme que la liturgie promeut avec ses propres rites» (p. 147). Une telle réforme exige une initiation, non purement pédagogique, mais mystagogique et sacramentelle, qui permet une participation vécue. «Sans l'initiation la réforme des rites et des textes sera de peu d'utilité» (R. Guardini). L'auteur se réfère à la théologie sacramentaire, aujourd'hui comprise comme étant «signe et rite» et il rappelle que dans le «Catéchisme de l'Église catholique» les sacrements sont «encastrés dans le contexte de la liturgie de l'Église»

(p. 135). Une nouvelle phase du Mouvement liturgique devra être «la redécouverte de la liturgie comme source» (p. 180): c'est là un des problèmes qui interpelle l'Église du troisième millénaire. En appendice, A. G. présente la pensée et l'influence de deux protagonistes du Mouvement liturgique: Cyprien Vagaggini et Columba Marmion. Cet excellent «essai» prend place parmi les ouvrages les plus marquants de la théologie liturgique.

Les mouvements liturgiques. Corrélations entre pratiques et recherches. Conférences Saint Serge, La Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 23-26 Juin 2003, éditées par C. BRAGA et A. PISTOIA (Ephemerides Liturgicae Subsidia, 129). Rome, CLV- Ed. Liturgiche, 2004; 310 p., 35 €, (ISBN 88 7367 035 0).

Le cinquantième anniversaire des Semaines liturgiques de l'Institut orthodoxe Saint Serge de Paris, elles-mêmes «une expression particulière parmi les mouvements liturgiques» (p. 7), à cause de leur caractère œcuménique, a été marqué par un regard d'ensemble sur «le phénomène liturgique», dans sa tentative de renouveau et de revitalisation qui concerne toutes les Églises. Il fallait d'abord faire un tour d'horizon du «mouvement liturgique», tel qu'il se présente à l'intérieur des différentes traditions, orthodoxe (B. Bobrinskoy), catholique (A. Haquin), protestante (B. Bürki), anglicane (D. R. Holeton). Le père Bobrinskoy le définit comme «le temps et les lieux où s'opère une prise de conscience plus grande de l'importance du culte chrétien, de sa centralité dans la vie de l'Église», mouvement porté «par des personnalités fortes, parfois charismatiques et visionnaires, qui ont su donner une impulsion nouvelle à leur époque» (p. 12). Des réalisations et des exemples illustrent comment, à différentes époques, un renouveau liturgique a pu naître: dans les Églises grec-catholiques (Th. Pott); par une personnalité comme le pasteur Ostervald de Neuchâtel (B. Bürki) ou le pasteur Bersier à Paris (St. Ludbrook) ou encore le pasteur luthérien J.-M. Waltz (J.-N. Pérès); évolution, diversités et modifications dans l'orthodoxie hellénophone (A. Chryssostalis et M. Vidalis). Le colloque a abordé des questions méthodologiques et d'exemplarité, tels que le problème des traductions (É. Korotkoff), l'anaphore à haute voix (A. Lossky), l'accord sur l'hospitalité eucharistique entre Rome et l'Église assyrienne (É. Mazza), la liturgie au concile de Moscou de 1917-1918 (H. Destivelle). Rele-

vons encore la contribution du père J. Getcha sur «les études liturgiques russes aux XIX[e] et XX[e] siècles». Le père Ch. Renoux fait le bilan des travaux des cinquante années des «Conférences Saint Serge» et S. et A. Sollogoub en relèvent l'apport aux différentes familles liturgiques. Elles ont une influence sur la vie de nos Églises et tout spécialement sur les relations œcuméniques, tant il est vrai que la prière rapproche les chrétiens. On ne saurait assez être reconnaissant aux fondateurs de ces Semaines, le père Cyprien Kern et dom Bernard Botte, ainsi qu'à l'Institut Saint Serge pour ce demi-siècle de persévérance pour une cause qui touche le cœur de toutes les Églises.

Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (Hg.). — *Liturgiereformen.* Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. I. Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. II. Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88). Munster, Aschendorff, 2002; 2 volumes, 1224 p., 101,30 €, (ISBN 3 402 04067 0).

Dom Angelus Häußling, à qui ces Mélanges sont offerts à l'occasion de ses soixante-dix ans, appartient à la grande tradition liturgique de l'abbaye de Maria Laach, dans la lignée des C. Mohlberg, O. Casel, O. Heiming, B. Neunheuser. On se souvient que la collection *Ecclesia orans*, fondée par l'abbé I. Herwegen, a été inaugurée par l'ouvrage de R. Guardini: «De l'esprit de la liturgie». Le père Häußling est l'éditeur de la série prestigieuse d'études scientifiques de liturgie: *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* (LQF). Le présent ouvrage est né à partir d'un colloque tenu à Maria Laach du 1[er] au 4 mai 1997 sur le thème de «la réforme liturgique», une problématique de recherche que A. H. avait déjà abordée en 1989. Il importait d'étudier ce thème plus à fond en tant que phénomène de l'histoire de l'Église et donc de le vérifier à travers les siècles. Quarante-huit auteurs de réputation internationale et œcuménique, l'actuelle génération des liturgistes, ont apporté leur contribution à ce projet. Dans une telle investigation on ne peut se contenter d'examiner les documents et les livres liturgiques, il faut connaître les conditions anthropologiques et socio-culturelles, savoir quel type de groupes porte les réformes, comment celles-ci sont reçues par les croyants. Il fallait

l'apport non seulement des liturgistes, mais également des biblistes, des historiens, des sociologues. D'où la division en deux tomes: I. Modèles bibliques et réformes liturgiques de l'antiquité au siècle des Lumières. II. Du milieu du XIXe siècle à nos jours. Cette césure se justifie par l'abondance de matériel depuis dom Guéranger, Pie X, Lambert Beauduin, Odo Casel, Pie XII et l'effort fait pour donner au mouvement liturgique un fondement théologique solide (les articles de A. Schilson et de R. Kaczynski) et jusqu'à Vatican II. Relevons quelques titres: l'exemple du chant liturgique dans l'Église ancienne (A. Franz); l'étude sur la réforme en Afrique du Nord aux IVe et Ve siècles, ainsi que le souci d'Augustin pour la formation du clergé et une piété saine des fidèles (comme aujourd'hui); l'attraction exercée par la liturgie de Rome (M. Metzger); les réformes monastiques: saint Benoît (A. de Vogüé), Benoît d'Aniane (H. B. Meyer), réformes cistercienne (A. M. Altermatt) et cartusienne (H. Becker), Durand de Mende (P. Maier), des Mendiants (É. Palazzo). Pour la Réforme protestante signalons celle de Wittenberg (R. Messner) et celle de Ostervald de Neuchâtel (B. Bürki). Quant à l'œuvre du concile de Trente, il faut évoquer le travail de W. Haunerland. C'est là un panorama impressionnant à travers l'histoire de nos Églises d'Occident, à l'exception des Églises orientales, où il y aurait tant à glaner. Les deux éditeurs synthétisent les nombreux travaux et en dégagent une «typologie des réformes liturgiques». Celles-ci viennent soit des conciles (Trente, Vatican II), soit des Églises locales, soit des Ordres religieux. Elles ont en commun le retour aux sources par une orientation vers l'Écriture et progressivement vers la liturgie de Rome et, surtout avec Vatican II, vers le mystère pascal. Cet ouvrage, dont la consultation est facilitée par 114 pages de tables, dues à F. Bartunek, est une véritable somme liturgique qui confirme l'évidence du «phénomène réforme» comme une dimension essentielle de la vie et du dynamisme de l'Église.

Albert GERHARDS / Hans Hermann HENRIX (HG.). — *Dialog oder Monolog*? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (Quaestiones Disputatae, 208). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2004; 324 p., 26 €, (ISBN 3 451 02208 7).

La liturgie est le lieu privilégié de la rencontre entre judaïsme et christianisme. Le Congrès des liturgistes catholiques germano-

phones, tenu à Aix-la-Chapelle du 10 au 14 septembre 2002 avait comme tâche de faire le point sur l'état des recherches concernant les relations liturgiques entre les deux confessions, un domaine qui n'a été que timidement exploré. Quel en est l'impact dans le dialogue judéo-chrétien (H. H. Henrix et S. Lauer)? Quelle est l'influence d'une liturgie sur l'autre (A. Gerhards et A. Friedländer)? La liturgie chrétienne est née dans un contexte juif, mais la liturgie synagogale n'a pris des formes stables qu'après la destruction du second temple, ce qui appelle à la prudence dans l'évaluation de son influence sur des aspects du culte chrétien, comme les lectures bibliques, la Pâque ou la prière eucharistique (G. Rouwhorst). Mais il y a une réception récente de traditions juives dans la liturgie romaine, ainsi les prières de l'offrande. Plusieurs contributions vérifient, par des exemples concrets, le degré d'influence: le paradigme liturgie céleste — liturgie terrestre (G. Stemberger), une prière géorgienne dans la liturgie de saint Jacques (St. Verhelst), l'orientation de la prière (M. Wallraff). Cl. Leonhard reprend le dossier si complexe de la relation entre Pesah et la Pâque chrétienne, un test qui révèle la spécificité de chaque culte. Il reste que les fêtes juives ont influencé les fêtes chrétiennes: Yom Kippour (D. Stöckl), la théologie pascale dans la tradition palestinienne (H. Buchinger). L'attitude actuelle tend à dépasser toute forme d'anti-sémitisme dans le sens d'une reconnaissance du «mystère d'Israël» et dans la continuité de l'Alliance: ce que la liturgie chrétienne pourrait dans l'avenir encore mieux exprimer, dans le respect de la sensibilité juive.

Martin STUFLESSER. — *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe.* Überlegungen im ökumenischen Kontext. Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 2004; 273 p., 35 €, (ISBN 3 451 28519 3).

«Comment agit le baptême?» Agit-il comme un vaccin? À quoi ressemble une vie qui correspond au baptême?» (p. 15). Cette question cruciale est le point de départ de la présente thèse d'habilitation à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Munster. Comment faut-il «se souvenir» et actualiser ce rite qu'on a peut-être «vécu» comme nourrisson? Or le baptême est le lien sacramentel qui unit tous les chrétiens. Il est nécessaire de nourrir la conscience baptismale tout au long de la vie. L'investigation de l'auteur concerne «la mémoire liturgique de l'unique baptême». Il est préférable d'employer le terme de «mémoire»

ou «mémorial» (*Gedächtnis*) plutôt que «renouvellement de la promesse du baptême» (*Taufversprechen*) et surtout que «renouvellement du baptême» (*Tauferneuerung*) qui prêtent à équivoque. On tient ainsi compte du caractère d'anamnèse et d'épiclèse d'une célébration liturgique de mémorial du baptême. M. S. procède en trois étapes: 1. une enquête historique: l'Église ancienne, le Moyen Âge, l'époque de la Réforme, des exemples concrets. 2. un tel mémorial dans les différentes confessions avec une attention spéciale à Vatican II, à la discipline baptismale et à la vigile pascale, au dimanche et aux multiples formes possibles dans la vie quotidienne (ainsi l'anniversaire de naissance pourrait être célébré comme souvenir du baptême); les Églises de la Réforme, ainsi que l'Orthodoxie sont interrogées elles aussi. 3. le rappel du baptême dans les autres sacrements et les célébrations liturgiques, telles les funérailles. L'auteur constate que les diverses formes d'un mémorial baptismal dans nos Églises sont par elles-mêmes aptes à une prise de conscience de l'événement du baptême comme participation au mystère pascal du Christ et appel à conformer sa vie à suivre le Christ. Mais qu'en est-il de la réalité concrète? L'interrogation concerne la liturgie en général, ainsi que la pastorale: comment proclamer la Bonne Nouvelle du salut qu'est le baptême pour que celui-ci «agisse» dans le baptisé de l'ère post-chrétienne, inconscient de son baptême? Dans un chapitre conclusif particulièrement suggestif, M. S. tente d'apporter des éléments de réponse à ce paradoxe. Il note l'aporie du sacrement du baptême qui incorpore au «Corps du Christ, à la communauté de l'Église de tous les temps et lieux», et cela par la réception dans une Église qui n'est pas en communion eucharistique avec d'autres Églises. Cette situation invite d'autant plus à la pratique de célébrations œcuméniques d'un mémorial baptismal et il expose plusieurs modèles existants. Il plaide en faveur de catéchèses mystagogiques post-baptismales. Mais le plus important est la dignité de la célébration du baptême lui-même. Que faut-il penser de ces baptêmes «privés», expédiés à deux heures de l'après-midi du dimanche, faits devant l'autel avec une minuscule burette d'eau et un banal petit plateau dans une église qui possède un merveilleux baptistère du XII[e] siècle? M. Stuflesser est animé de ce souci pastoral qui s'efforce de donner à nos fidèles, vivant aujourd'hui dans «le désert», certes, mais refusant «le ghetto», ce souffle de l'Esprit qui leur permette de témoigner avec assurance et joie du fait qu'ils sont chrétiens.

Jean-Philippe REVEL. — *Traité des sacrements. I. Baptême et sacramentalité.* 1. Origine et signification du baptême. 2. Don et réception de la grâce baptismale. Paris, Cerf, 2004-2005; 2 vol., 682 + 811 p., 45 + 65 €, (ISBN 2 204 07288 5+2 204 07497 7).

Fruit de cinquante années de recherches, voici les deux premiers volumes (sur cinq) d'une théologie sacramentaire, présentée dans un cadre classique. L'auteur, un des fondateurs de la «Fraternité des moines apostoliques diocésains» (Aix-en-Provence) et ancien dominicain, «réintègre le traité des sacrements en général à l'intérieur du traité du baptême» (I, p. 27) et il le situe en relation avec l'ecclésiologie. La trame de l'exposé est celle de la théologie scolastique et saint Thomas y tient une bonne place. Mais l'ouvrage comprend d'importants dossiers bibliques et patristiques et tient compte des auteurs modernes. Ainsi l'auteur fait-il l'exégèse de Mc 10, 38: «Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire et être baptisés du baptême dont je dois être baptisé?» et de Jn 7, 38: «De son sein jailliront des fleuves d'eau vive». Il s'étend longuement sur le vocabulaire baptismal: *baptizein*, *mysterion*, *sacramentum* (mais très peu sur *photismos*, désignation courante en Orient pour le baptême, surtout dans les textes liturgiques). Dans le contexte du symbolisme du rite baptismal, J.-Ph. R. signale l'opposition erronée qui s'était faite entre sacrements et liturgie, cette dernière réduite à un rubricisme qui a rendu «la liturgie littéralement insignifiante» (I, p. 46). Le second tome étudie la finalité des sacrements comme «sacrements du salut» et qui ne se comprennent qu'à partir du dessein salvifique du Dieu trinitaire. D'où les développements sur leur cause efficiente, sur la grâce baptismale (rémission des péchés et don de l'Esprit), sur le ministre du sacrement et le sujet du baptême: quelles sont les conditions pour une réception fructueuse des sacrements? Il fallait aborder le problème de la légitimité du baptême des enfants et le cas des enfants morts sans baptême. L'auteur consacre près de 250 pages à la question du salut en dehors du baptême et à celle de sa réception par un sujet mal disposé (non-réitérabilité et caractère baptismal, sceau de l'appartenance au Christ et à l'Église). Chacune de ces questions comprend une élaboration historique et est ramenée au point central de la foi, le mystère pascal: «Le baptême se réfère à la Mort et à la Résurrection du Christ parce qu'il fait mourir le baptisé avec le Christ pour naître avec Lui à la vie nouvelle de ressuscité. C'est

donc une participation du sujet à l'acte même de la Mort et de la Résurrection du Christ dans son unicité irréversible» (p. 645). L'ouvrage est du genre didactique et d'une écriture claire et facilement accessible. Chaque tome s'achève sur une bibliographie sélective et des index, biblique, des auteurs de l'Antiquité, médiévaux et scolastiques, modernes et contemporains et des textes du magistère.

Roger GAÏSE. — *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Église latine.* Études Théologiques et Historiques (Studia Friburgensia, N. S. 89). Fribourg, Suisse, Éditions Universitaires, 2001; 416 p., 65 €, (ISBN 2 8271 0900 X).

Cette thèse de doctorat sur le pain et le vin eucharistiques nous vient d'un théologien africain. Elle prend son point de départ, suscité en Afrique par un débat sur le problème de l'inculturation, de «la possibilité de célébrer l'eucharistie avec des aliments locaux et des boissons locales» (p. 8). L'auteur a interrogé une vingtaine de théologiens, ainsi que la Conférence épiscopale du Zaïre: cinq d'entre eux seulement se sont opposés à l'introduction de produits locaux. Leurs arguments d'ordre biblique, christologique, ecclésiologique et anthropologique sont-ils valables? Ne sont-il pas les mêmes que ceux des adeptes d'un changement? C'est ce dilemme qui a suscité l'enquête historique et théologique de R. Gaïse. La partie sur les pratiques de l'Église ancienne est très fouillée (50 pages): panification en Palestine, pain probablement d'orge à la dernière Cène, eucharisties avec la seule espèce du pain (subuniques), bénédiction sur trois calices (eau, lait avec miel, vin), pratiques hétérodoxes. Saint Augustin a élaboré une théologie sacramentaire avec la notion de «signe» (*sacramentum*) constitué de la parole (*verbum*) et de l'objet matériel (*elementum*). Il a ainsi «enrichi la théologie du *sacramentum* d'une théorie qui marquera désormais la sacramentaire pour plusieurs siècles» (p. 101). L'auteur passe en revue les éléments jusqu'au Décret de Gratien (1140): controverses eucharistiques (Bérenger de Tours), disparition de la communion dans la main, messes privées, désir de voir l'hostie, décisions disciplinaires conciliaires. La scolastique s'est beaucoup préoccupée de la pureté des matières employées: pain de froment et vin de vigne. L'A. a interrogé saint Albert le Grand (avec ses «envolées agronomiques»), saint Bonaventure, saint Thomas, lequel avance un argument anthropologique pour justifier

l'emploi exclusif du pain et du vin, ce qui «ne nous semble pas réaliste», dit l'auteur (p. 206). Le Concile de Florence qui admet et le pain azyme et le pain fermenté (avec le Décret pour les Arméniens) et celui de Trente (et son catéchisme de 1566) constituent «des tournants décisifs de l'évolution sacramentaire». Avec le Missel Romain de 1570 on constate «l'irruption de la casuistique dans les rubriques de la messe. On en vint alors à une regrettable juridisation sacramentaire qui fit fortune au cours des siècles qui suivent» (p. 255). Celle-ci marque cependant une divergence d'opinions sur les matières susceptibles d'être utilisées ou non (l'A. en dresse un tableau). Si Vatican II n'a rien apporté de nouveau au sujet des matières de l'eucharistie, il a souligné «une dimension de l'eucharistie longtemps restée dans les oubliettes, [...] l'aspect festif du repas pascal» (p. 357). En récapitulant les arguments avancés en faveur du pain de froment et du vin de vigne, le père R. Gaïse pose une série d'interrogations: «Pourquoi considérer que seul le pain de froment serait qualifié de pain? Pourquoi l'*aestimatio communis* des méditerranéens devrait-elle être absolument imposable à tous ceux qui acceptent d'adhérer à la foi chrétienne?» (pp. 364-365). Ne va-t-il pas d'une «bonne intelligence des mystères de la foi» pour que ne persiste pas le risque «de voir la théologie être tout simplement au service du droit?» (p. 368). Et de proposer deux pistes à exploiter: l'eucharistie «subunique» et l'utilisation de céréales autres que le froment. L'ouvrage est de lecture claire et mérite pleine attention.

Franz Xaver BISCHOF — Stephan LEIMGRUBER. — *Vierzig Jahre II. Vaticanum.* Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, Echter, 2004; 424 p., 30 €, (ISBN 3 429 02605 9).

Une réflexion approfondie sur Vatican II s'imposait après quarante ans et l'enthousiasme des débuts. Comment le concile a-t-il été traduit dans la vie de l'Église et comment le traduire aujourd'hui, à une époque de changements dans la société (M. N. Ebertz), marqués par l'individualité et «le choix religieux personnel». C'est sous cet angle de la réception et d'une relecture actuelle du concile que dix-sept théologiens de langue allemande ont examiné les seize documents conciliaires. La genèse et le contenu de chaque texte, précédé d'un résumé qui en facilite l'approche, sont analysés et commentés, ainsi que les textes post-conciliaires, le degré de leur

réception et leurs perspectives d'avenir. De l'ensemble de ces études se dégagent quelques lignes de force. Le concile a un caractère pastoral, englobant «les réalités sociologiques, anthropologiques et théologiques» et l'ecclésiologie est centrale avec ses deux Constitutions sur l'Église, l'une dogmatique, *Lumen gentium* (E. Klinger), l'autre pastorale, *Gaudium et spes* (N. Mette). Cette dernière, née au sein même du concile, est «la clé de toute l'interprétation de Vatican II» (p. 76). L'esprit qui a dominé ces deux textes a influencé les autres. «C'est par la notion théologique de "peuple de Dieu" que *Lumen gentium* a surmonté l'opposition entre institution et communion» (p. 88). E. Klinger pense que le Synode des évêques de 1985 a éliminé la théologie du peuple de Dieu au profit de l'ecclésiologie de communion, ce qui est un appauvrissement de l'ecclésiologie du concile, car «l'ecclésiologie de communion est une ecclésiologie hiérarchique; elle ne peut être pensée à partir des membres» (p. 92). D'autre part, le concile a provoqué un «changement de paradigmes». Cela se vérifie pour la Constitution sur la liturgie (Kl. Richter), pour *Lumen gentium* dans son élaboration de l'ecclésiologie, pour le Décret sur l'œcuménisme (P. Neuner), pour *Nostra aetate* sur la relation de l'Église aux religions non-chrétiennes (A. Renz), pour le Décret sur l'apostolat des laïcs (H. Filser) et pour celui sur l'activité missionnaire (Ch. Müller), ainsi que pour la Déclaration sur la liberté religieuse (Fr. X. Bischof) et surtout pour la Constitution dogmatique sur la Révélation divine que E. Klinger appelle «centre et mesure du concile» (p. 247) et qui a surmonté la thèse des deux sources, Écriture et Tradition, lesquelles découlent d'une source unique, la Parole de Dieu (H. Sauer). Une série de documents ont amorcé une vraie réforme: le Décret sur le ministère des évêques (K. Koch, évêque de Bâle), le Décret sur la vie religieuse (F. R. Gahbauer), le Décret sur le ministère et la vie des prêtres (L. Mödl). L'ouvrage comprend une étude sur la part que prit Karl Rahner dans l'élaboration des textes conciliaires, ce qui mériterait d'être fait pour d'autres *periti* (A. R. Batlogg), ainsi que sur la présence du concile dans les deux Codes de Droit canonique, celui pour l'Église latine et celui pour les Églises orientales catholiques (Th. Amann). À lire cette ample documentation sur les textes conciliaires, on perçoit quelle richesse non exploitée ils renferment et combien il est faux de rendre le concile responsable des dérapages et des échecs et de vouloir attendre «un "pape de transition", apte à enclencher une sortie progressive de l'univers conciliaire» (Cl. Barthe dans *Catholica*, n° 88, 2005, p. 51). C'est plutôt la faible réception du concile qui en est la cause, conjointement

avec l'évolution rapide de la société. Cet ouvrage très dense est un compendium qui facilitera aux jeunes générations de théologiens l'accès à l'œuvre incomparable de Vatican II.

Günther WASSILOWSKY (Hg.) — *Zweites Vaticanum — vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae, 207). Fribourg-Bâle-Vienne, Herder, 2004; 206 p., 22,90 €, (ISBN 3 451 02207 9).

Quatre décennies après Vatican II, il importait de faire le point: comment le concile a-t-il été reçu, comment a-t-il été traduit dans le concret et quelles sont les lacunes dans sa réception? Neuf théologiens de langue allemande ont répondu à ces questions au cours d'un symposium, tenu à Mayence en octobre 2002, dont le présent volume contient les Actes. Ceux-ci suivent une double piste: l'avant-concile et la situation actuelle par rapport au concile. Y avait-il une attente d'un concile et quels en étaient les espoirs? L'annonce du concile a agi comme un révélateur des problèmes et des tensions dans l'Église et de sa place dans la société. Espoirs mêlés d'inquiétudes que justifiaient «l'énorme contraste» entre ceux-là et les documents préparatoires (p. 40) du concile. En interrogeant, d'une manière exemplaire et à trois moments différents (1959, 1962, 1965), le grand théologien Karl Rahner sur son attitude vis-à- vis du concile, G. Wassilowsky fait ressortir le réflexe «anti-enthousiaste» (p. 48) de celui-ci, mais aussi son étonnement, sa surprise, pour ne pas dire son émerveillement, devant la réelle liberté de parole et de pensée du concile, condition de sa réussite, donnant ainsi un espace au «charisme de la théologie» (pp. 50-51), alors qu'une institution, telle un concile, n'est pas charismatique en soi, mais «dépendant de présupposés charismatiques» (pp. 44-45), où les théologiens de langue allemande et de langue française ont joué un rôle décisif, comme le montre P. Henrici. Cinq thèmes ont fait l'objet d'un exposé détaillé: la liturgie, l'ecclésiologie, l'œcuménisme, *Nostra aetate* et la pastorale. La liturgie renouvelée est tenue pour «le fruit le plus visible du concile». Mais les controverses et les difficultés n'ont pas manqué, comme l'indique H. Hoping: désacralisation, célébration face au peuple, relation complexe entre unité de la liturgie romaine et inculturation. Sans parler de «réforme de la réforme», il y aurait lieu de ressourcer le mystère liturgique à partir du concile lui-même. Relevons la contribution de P. Walter sur *Lumen gentium*, en particulier sur ce qu'on a

appelé sa «double ecclésiologie: une ecclésiologie juridique et une ecclésiologie de communion» (A. Acerbi). Elle détermine le rapport entre l'Église locale et l'Église universelle. La question est devenue brûlante par la «dispute», en 2000, entre les cardinaux J. Ratzinger et W. Kasper au sujet de la priorité de l'une par rapport à l'autre. Cette question est de toute importance dans le débat œcuménique, comme le remarque G. Wenz. La référence au concile, surtout à *Lumen gentium*, au Décret sur l'œcuménisme et à la Déclaration sur la liberté religieuse, reste impérative. Le cardinal K. Lehmann suggère quelques principes herméneutiques pour une lecture actuelle et future des textes conciliaires. Ceux-ci exigent une analyse différenciée et non unilatérale. Beaucoup de textes n'ont pas été reçus ou n'ont connu qu'une réception sélective. Le cardinal énumère trois périodes dans la réception: un début enthousiaste suivi de la phase d'une espérance déçue, puis de la réaction d'une reprise; il attend une quatrième phase: la «découverte» du concile par les jeunes générations. Il reste que, comme dit le cardinal C. M. Martini: «L'Église ne satisfait pas des attentes, elle célèbre des mystères».

Nicolas EGENDER